ÉTUDES TRADITIONNELLES

80e ANNÉE OCTOBRE - NOVEMBRE - DÉCEMBRE N° 466

REFUSER OU ACCEPTER LE MESSAGE

(*suite*) (1)

Ce qui dans le Christianisme en particulier et dans la Bible en général est « fait historique », devient « symbole » dans l'Islam, du moins dans une large mesure sinon toujours ; le Message fondamental de l'Islam utilise les faits chrétiens comme des pierres pour un nouvel édifice, les pierres changeant de fonction suivant la nouvelle utilisation. On ne saurait jamais souligner assez que dans toute religion il y a des éléments qui sont à prendre à la lettre et d'autres qui sont symboliques et qui ont, par leur interprétation nouvelle, — évidemment biaisante mais intrinsèquement valable, — une fonction didactique et régulatrice pour les âmes des fidèles. En somme, le Modèle principal et archétypique du « mythe » — ou de l'« imagerie religieuse » — est invariable : c'est le Logos qui rayonne dans les ténèbres ; qui est d'abord incompris et qui ensuite triomphe ; qui est incompris parce que les ténèbres sont les ténèbres, et qui triomphe parce que la Lumière est la Lumière. Et c'est toujours le Logos qui, dès que sa trajectoire entre dans le milieu de la diversité humaine, donne lieu par polarisation aux divers systèmes religieux ; la diversité humaine se combinant alors avec la divine Infinitude, donc avec l'inépuisable Possibilité.

Dans cet ordre d'idées, la question peut se poser de savoir dans quelle mesure le croyant a le droit ou le devoir de reconnaître la valeur spirituelle ou même la validité plénière des autres religions. En principe et *a priori*, une telle obligation ne saurait exister, car chaque religion possède en elle-même tout ce dont l'homme a besoin ; mais en fait et dans le contexte d'expériences auxquelles on ne peut échapper, la ques-

(1) Cf. *E. T.* n° 465.

tion dont il s'agit ne peut pas ne point se poser en fin de compte. Abstraction faite de l'intuition d'une part ou des impondérables de la grâce d'autre part, le premier argument en faveur de la validité des religions étrangères est le caractère irréfutable de leur contenu intrinsèque : chaque religion a ses axiomes qui, au point de vue où elle se place, sont métaphysiquement, spirituellement et humainement évidents. Comprendre le phénomène religieux, c'est comprendre cette autonomie quasi ontologique ; sans doute, on peut l'attaquer du dehors, mais ceci ne saurait infirmer la logique interne du système religieux, ni les grâces qui corroborent cette logique ou ce symbolisme sacramentel.

La preuve que « notre » religion n'est pas la seule vraie nous est fournie, non seulement par ce que nous pouvons saisir de la vérité intrinsèque des autres religions, mais aussi par le simple fait de leur présence et de leur puissance (27) ; comment s'expliquer que Dieu, voulant sauver le monde au moyen d'une seule religion, ait permis l'existence de tant d'autres religions qui lui barrent la route, et qui le font d'autant plus efficacement et irrémédiablement que, précisément, elles comportent en substance les mêmes contenus que la religion considérée comme « nôtre » ?

C'est un fait d'expérience courante que les hommes, même en prenant connaissance des doctrines étrangères ou même surtout alors, estiment parfaitement logique de raisonner selon la doctrine dans laquelle ils ont grandi ; on trouve tout naturel que les Français croyants raisonnent ingénieusement selon le Catholicisme et le trouvent logiquement irrésistible, alors que les Grecs ou les Russes croyants en font autant selon l'Orthodoxie ; que les uns et les autres raisonnent selon leur conviction héréditaire même en

(27) C'est à cet aspect que se réfère l'argument de Gamaliel : si cet argument, dont les Chrétiens font grand cas, n'est pas faux, il s'applique aussi à l'Islam, qui est sorti du néant et s'est imposé en un temps miraculeusement court à une grande partie du monde. L'argument ne saurait jouer toutefois en faveur des erreurs modernes qui, précisément, ne sont pas des religions et n'ont besoin d'aucun secours céleste pour avoir du « vent en poupe ».

connaissant parfaitement les positions — en moyenne sinon toujours tout aussi plausibles — de ceux qu'ils considèrent comme hérétiques. La subjectivité humaine, même sur le plan de la logique, s'identifie avec l'ambiance idéologique dans laquelle elle s'est formée ; d'où des préjugés quasiment innés qui déterminent en bien ou en mal les raisonnements religieux, d'où aussi un manque d'imagination excusable ou inexcusable, suivant les cas, bref une incapacité foncière de se mettre à la place des subjectivités enracinées dans d'autres ambiances (28). Tout ceci se fonde évidemment sur l'exclusivisme de la religion ; l'homme n'a — ou croit n'avoir — aucun intérêt eschatologique à braver cet exclusivisme, bien au contraire. N'empêche que cet « instinct de conservation » n'a rien à voir avec l'intelligence pure ni avec la vérité totale ; et reste à savoir sur quelle corde de notre esprit nous mettons l'accent, ou sur quelle corde Dieu veut le mettre (29).



Le fondement du « subjectivisme logique » des croyants est dans ce que nous pourrions appeler le

(28) On ne saurait faire un tel reproche à un Massignon, dont la thèse conciliante au sujet de l'Islam serait parfaitement utilisable dans le cadre de la théologie chrétienne, du moins à titre d'interprétation facultative. En dehors du monde sémitique, nous voyons plus d'un cas de « réhabilitation » — ou d'intégration — d'éléments étrangers par tel monde traditionnel : l'Hindouisme ne peut accepter le Bouddha pleinement sans se ruiner lui-même, mais il prend acte du fait que le Bouddha fut l'un des grands *Avatâras* et lui accorde la vénération due à son rang, tout en proposant des explications embarrassées quant à son rôle. D'une façon à la fois analogue et différente, les divinités du *Shintô* devinrent des *Bodhisattvas*, et cela parfois par leur propre intervention, dans des songes, des visions ou à travers des oracles.

(29) N'oublions pas que la théologie comporte nécessairement, ou presque, des éléments d'universalité : tout en devant affirmer qu'il n'y a « point de salut hors de l'Eglise », elle admet néanmoins que le Christ peut sauver qui il veut, et qu'il y a partout des âmes qui appartiennent « invisiblement » à l'Eglise unique. Les Musulmans — sans parler des autres Orientaux — font des raisonnements analogues, *mutatis mutandis*.

« solipsisme religieux » ; et celui-ci est inévitable pour deux raisons majeures. Premièrement, tout Message religieux est un Message d'Absolu ; ce caractère d'Absolu pénètre tout le Message et lui confère sa qualité d'unicité. Dieu parle pour l'Intérieur et ne se préoccupe pas de l'extérieur en tant que tel ; Il proclame « la Religion » sous une forme adaptée à telles possibilités humaines ; Il ne fait pas de « religion comparée ». Deuxièmement, l'homme moyen n'est pas disposé à saisir ce caractère d'Absolu si on ne le lui suggère pas par l'unicité de l'expression ; et Dieu n'entend pas compromettre cette compréhension par des précisions soulignant l'aspect extérieur de relativité et étrangères à l'Intérieur, qui est la raison d'être du Message. Mais ceci ne saurait lier l'ésotérisme : d'une part parce qu'il n'est pas un Message religieux et qu'il relève de l'Intellect plutôt que de la Révélation, et d'autre part parce qu'il s'adresse à des hommes qui n'ont pas besoin d'une suggestion d'unicité et d'exclusivité, sur le plan de l'expression, pour saisir le caractère d'Absolu dans les énonciations sacrées.

Tout ceci est propre à faire comprendre que nous sommes aussi loin que possible d'approuver un « œcuménisme » gratuit et sentimentaliste, qui ne distingue pas entre la vérité et l'erreur et dont le résultat est l'indifférence religieuse et le culte de l'homme. Ce qu'il s'agit d'entendre en réalité, c'est que la présence indéniable de la vérité transcendante, du sacré et du surnaturel sous des formes autres que celle de notre religion d'origine, devrait nous amener, non le moins du monde à mettre en doute le caractère d'Absolu propre à notre religion, mais simplement à admettre l'inhérence de l'Absolu à un symbolisme doctrinal et sacramentel qui par définition le manifeste et le communique, mais qui également par définition — puisqu'il est d'ordre formel — est relatif et limité malgré son allure d'unicité. Allure nécessaire, nous l'avons dit, en tant que témoignage de l'Absolu, mais simplement indicative au point de vue de l'Absolu en soi, lequel se manifeste nécessairement par l'unicité et tout aussi nécessairement — en vertu de son Infinitude — par la diversité des formes.

Toutes ces considérations évoquent les questions suivantes, auxquelles nous avons déjà répondu d'une manière ou d'une autre : comment un homme qui constate que sa religion d'origine ou d'adoption est visiblement incapable de sauver l'humanité entière, peut-il encore croire qu'elle est la seule religion salvatrice ? Et comment un homme qui constate en outre l'existence d'autres religions, puissamment établies et ayant la même revendication, peut-il s'obstiner à croire que Dieu, voulant sincèrement sauver le monde, n'ait pas trouvé d'autre moyen de le sauver que l'institution d'une seule religion, fortement teintée de données ethniques et historiques particulières — par la force des choses — et vouée d'avance à l'échec quant au but mentionné ? Enfin, pourquoi dans l'immense majorité des cas le fidèle de telle religion ou confession reste-t-il insensible aux arguments de telle autre religion ou confession, même quand il l'a étudiée autant qu'elle peut l'être ?

Sans doute, ces questions ne se posent pas *a priori*, mais elles finissent par se poser avec l'expérience à travers les siècles, toute évaluation quantitative étant ici forcément relative. Et le fait que ces questions se posent, et qu'elles compromettent dans une large mesure la religion qui, évidemment, n'a pas le moyen de leur répondre adéquatement, — ce fait, disons-nous, montre précisément qu'elles se posent légitimement et providentiellement et qu'il y a dans les religions, dans la mesure même de leur exclusivisme, un aspect d'insuffisance, normal sans doute mais néanmoins préjudiciable en fin de compte.

L'origine divine et la majesté des religions implique qu'elles doivent contenir toute vérité et toute réponse ; et c'est là, précisément, le mystère et le rôle de l'ésotérisme. Quand le phénomène religieux, en quelque sorte pressé par une expérience mal interprétée, semble être à bout de ressources, l'ésotérisme jaillit des profondeurs mêmes de ce phénomène pour montrer que le Ciel ne saurait se contredire ; que telle religion résume en réalité toute religion et que toute religion se retrouve en telle religion, parce que la Vérité est une. En d'autres termes : le contraste entre le caractère absolu de la Révélation et son aspect

de relativité constitue indirectement une preuve de plus — à côté des preuves directes et historiques — et de la réalité et de la nécessité de la dimension ésotérique propre à toute religion ; si bien que les religions, au moment même où elles semblaient être défaites par l'expérience, s'affirment victorieusement à tout niveau par leur essence même.

Les divergences religieuses nous font penser aux contradictions entre les visions des mystiques, bien qu'il n'y ait là aucune commune mesure, sauf qu'il y a dans les deux cas une vérité intrinsèque sous-jacente : tel mystique brosse du purgatoire un tableau plutôt désespérant, tel autre insiste sur une joie d'espérance qui y règne, chaque perspective se trouvant appuyée par une imagerie qui la concrétise ; le symbolisme se combine avec un fragmentarisme isolant et un sentimentalisme biaisant. Comme dans le cas des religions, les contradictions formelles des imageries mystiques n'infirment pas la vérité intégrale dont elles rehaussent des aspects en fonction de telle perspective de crainte ou d'amour ; mais nous n'avons pas besoin ici de recourir à l'ésotérisme pour dégager la vérité ; la théologie y pourvoit en distinguant d'emblée entre les contenus de la croyance, suivant qu'ils sont nécessaires ou recommandés, ou simplement possibles.

***

Le Christianisme se fonde sur l'Incarnation unique et la Rédemption unique ; et ensuite, par voie de conséquence et d'une manière quasi exclusive, sur le sacrifice et la vie sacramentelle. C'est dire qu'il se fonde sur l'unicité du Christ et de ses dons, et sur le caractère sacrificiel de sa personnalité et de sa vie ; ces éléments, avec la piété sacrificielle et sacramentelle qu'ils exigent, sont considérés comme les seules conditions et garanties du salut, bien qu'on admette à la limite qu'ils puissent agir d'une manière sous-jacente dans le cadre d'une autre religion.

L'Islam de son côté entend se fonder sur la Vérité de toujours et la Foi de toujours : d'une part sur la

Réalité immuable de Dieu, — Unité, Omniscience, Omnipotence, Miséricorde, — et sur l'invariabilité de ses voies, et d'autre part sur les constantes inaliénables de la nature théomorphe de l'homme ; par voie de conséquence, l'attitude de l'homme sera l'obéissance : soit conforme à la nature, soit sacrificielle. La Vérité de Dieu et la qualité de Foi, ensemble avec la piété obédientielle et la sincérité opérative qu'elles exigent, sont considérées comme les seules conditions et garanties du salut, bien qu'on admette à la limite qu'elles puissent agir d'une manière sous-jacente dans le cadre d'une autre religion.

De ces différences de perspective résultent inévitablement les divergences d'application de la notion du « meilleur », et partant les dissonances de certains symbolismes, dans la mesure même où ils sont contingents.

***

Une considération très particulière, mais caractéristique pour les malentendus interconfessionnels, pourrait s'insérer ici, bien que sa substance soit connue de nos lecteurs habituels : selon une idée courante, et d'autant plus tenace que son contenu est matériellement et psychologiquement impossible, l'ascèse musulmane serait d'origine chrétienne, voire bouddhiste, comme si l'ambiguïté des plaisirs terrestres pouvait échapper à une perspective aussi soucieuse de la nature des choses que l'Islam. La contradiction apparente dans le comportement moral des Musulmans n'est pas dans leur philosophie, elle est dans les choses elles-mêmes ; si l'Islam d'une part reconnaît la qualité positive de la sexualité, d'autre part il a conscience du danger que comporte le plaisir comme tel, les deux points de vue coexistant et s'entrecroisant dans la pratique comme dans la théorie. D'une part, le Soufi se détourne de la beauté terrestre, comme s'il disait : « Puisque ceci n'est pas Dieu, ce n'est pas la beauté ; Dieu seul la possède. » Mais d'autre part, il contemple et accepte la beauté : « Puisque ceci est beauté et rien d'autre, ce ne peut être que celle de Dieu, ici même. » Le tout est d'équili-

brer les deux attitudes : d'accepter la beauté ou toute autre valeur « au Nom de Dieu » et sans excès, et conjointement avec certains refus qui renforcent le droit à l'acceptation. La définition classique du bien comme se situant entre deux excès contraires, trouve ici sa signification plénière, en ce sens qu'il s'ajoute à ce bien sagement acquis une dimension verticale, celle du Ciel qui bénit et attire, ou qui sanctifie et réintègre. Certes, les jardins terrestres peuvent nous inciter à oublier le Jardin céleste et de « lâcher la proie pour l'ombre » ; mais en réalité, — et alors le « ressouvenir » contemplatif neutralise la séduction et l'extériorité, — le jardin terreste est le Paradis voilé.

⁂

Frithjof SCHUON.

(*à suivre*)

SANCTIFICETUR NOMEN TUUM

L'Ancien Testament retentit de louanges au Nom de Dieu et d'invitations à invoquer ce Nom ; ainsi les Psaumes de David affirment : « Je sacrifierai une hostie de louange, et j'invoquerai le Nom de Dieu » ; et le prophète Joel : « Quiconque invoquera le Nom du Seigneur sera sauvé ».

Le Nouveau Testament reprend ce thème par la bouche de la très Sainte Vierge : « Saint est son Nom », et celle du Christ : « Que votre Nom soit sanctifié » ; et le Seigneur révèle aux apôtres ce que toute la Tradition prendra très au sérieux : « Tout ce que vous demanderez en mon Nom, je le ferai » (*Jean* XIV, 13-14). Saint Jean affirme : « Cela a été écrit pour que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, et qu'en croyant vous ayez la vie en son Nom », et saint Paul commence sa première épître aux Corinthiens par ces mots : « A tous ceux qui invoquent, en quelque lieu que ce soit, le Nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ ». Dans la même épître, saint Paul écrit : « Vous avez été lavés, vous avez été justifiés par le Nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ et par l'Esprit de notre Dieu » (VI, 11), et aussi : « Personne ne peut dire « Seigneur Jésus », si ce n'est dans l'Esprit-Saint » (XII, 3) ; dans l'épître aux Philippiens, il affirme : « Il s'humilia, obéissant jusqu'à la mort, et à la mort sur la croix. C'est pourquoi Dieu l'a exalté et lui a donné le Nom qui est au-dessus de tout nom, pour qu'au Nom de Jésus tout genou fléchisse dans les cieux, sur la terre et dans les enfers et que toute langue proclame que Jésus-Christ est Seigneur, à la gloire de Dieu le Père » (II, 8-11) ; et dans l'épître aux Romains : « Quiconque invoquera le Nom du Seigneur sera sauvé » (X, 13). Saint Pierre de même s'écrie : « Il n'est sous le ciel aucun autre Nom donné aux hommes, qui doive

nous sauver » (*Actes* IV, 12), et son premier miracle s'accomplit par le Nom de Jésus : « De l'argent et de l'or, je n'en ai pas, mais ce que j'ai, je te le donne : au Nom de Jésus-Christ, le Nazaréen, marche ! » (*Actes* III. 6).

⁂

Il faut distinguer deux ordres de réalité : d'une part, le *Fils* est appelé *le Nom du Père, il est Celui* qui signifie et révèle le Père ; d'autre part, le Nom même du Fils incarné n'est pas un nom sans signification (Jésus veut dire : Dieu sauve), il a été révélé par l'Archange à Marie et à Joseph ; il est un signe qui signifie et communique la réalité du Sauveur, Dieu fait homme. Le Nom de Jésus n'est sans doute pas un sacrement à proprement parler, mais on a pu montrer qu'il est le premier et le principal des *sacramentaux ; la sainte liturgie* lie d'ailleurs la récitation du Nom au sacrement de l'Eucharistie puisque le prêtre récite, à la Communion : « *Panem caelestem accipiam, et nomen Domini invocabo... Calicem salutaris accipiam, et nomen Domini invocabo. Laudans invocabo Dominum, et ab inimicis meis salvus ero.* »

Les théologiens ont développé les divers aspects de l'invocation du Nom ; disons ici simplement que les citations bibliques permettent d'affirmer : que le Nom divin est saint, qu'il sauve, que le réciter est une grâce, qu'il accomplit des miracles ; en fait, d'après saint Paul, c'est le Nom de Jésus (le Nom de l'Homme-Dieu) qui remplace tout autre Nom divin pour les chrétiens et qui doit être invoqué. La Tradition lui a associé le Nom de Marie, ce qu'expliqueront les citations des saints que nous donnerons ; mais si l'on se souvient que Marie a été instituée par la Sainte Trinité dépositaire de toutes les grâces, et que, de même que Jésus est venu à nous par Marie, c'est par elle que nous devons aller à Jésus, l'invocation du Nom même de Marie associé à celui de son Fils se comprend aisément.

Après le Nouveau Testament, la Légende dorée atteste de la réalité de la pratique de l'invocation dès

les temps apostoliques : « On lit que le bienheureux saint Ignace (évêque d'Antioche mort martyr en 117, disciple de saint Jean), entre tant de tourments, ne cessa jamais d'invoquer le Nom de Jésus-Christ. Et quand les bourreaux lui demandaient pourquoi il appelait si souvent ce nom, il répondit : « Ce Nom est écrit en mon cœur, et je ne puis donc m'empêcher de l'appeler. » Et ceux qui avaient entendu cela voulurent s'assurer, après sa mort, si c'était vrai ; ils ôtèrent son cœur de son corps et le coupèrent par le milieu, et ils trouvèrent dedans, écrit en lettres dorées, le Nom de Jésus-Christ ; à cette vue, plusieurs crurent en Dieu. »

***

Nous avons vu que la sainte messe, à la Communion du prêtre, lie les réalités de l'Eucharistie et du Nom, de la communion et de l'invocation ; l'invocation d'un Nom divin est en effet un mode de communion, secondaire par rapport à la communion sacramentelle, mais néanmoins réelle. Nous verrons que les saints l'ont souvent affirmé : réciter « *Jesu* » ou « *Jesu Maria* », c'est goûter à la Présence divine, s'unir à elle, l'« absorber » afin que Dieu puisse absorber l'âme en une union ineffable, et sanctifier l'être tout entier.

Venant de la personne même du Christ, il y a une cascade de grâces qui vient jusqu'à nous : l'Incarnation et la Rédemption ont une valeur infinie, valeur de salut et de déification ; en fait, c'est l'Eucharistie qui actualise la Présence de Jésus et qui nous apporte ces grâces ; et c'est le Nom de Jésus, récité avec humilité et foi, qui actualise les grâces de l'Eucharistie — donc du Sacrifice et de la Présence — tout au long de la journée et en tout lieu. Toute prière agréable à Dieu fait de même, mais la Tradition, catholique aussi bien qu'orthodoxe, montre que parmi les modes d'oraison, l'invocation du Nom du Verbe a une place privilégiée.

En fait, la dévotion au Nom s'est perdue trop souvent et ne subsiste que par la fête du Saint Nom de

Jésus et les signes de révérence du prêtre lorsqu'il prononce ce Nom ; la plupart des fidèles n'auraient plus l'idée de faire ce qu'a fait une multitude de saints · réciter le Nom de Jésus en une pratique incessante ; ou s'ils le font, c'est sans y penser vraiment, lors de la récitation de l'*Ave*. Il est frappant de constater que l'Eglise a ajouté les Noms de Jésus et de Marie au texte scripturaire et que tout fidèle qui, suivant l'invite pressante de la Vierge, récite son chapelet, récite les saints Noms ; l'Eglise a voulu que les grâces de ces Noms subsistent dans la pratique quotidienne, soulignant ainsi le prix qu'elle leur reconnaît.

On a souvent critiqué cette pratique, cette récitation pieuse et incessante, comme si les saints avaient pu se tromper en ce faisant ; nous avons vu que cette invocation remonte aux temps apostoliques ; la Tradition a vu dans cette pratique un moyen simple, direct, central et salvateur, d'obéir à l'injonction de saint Paul : « Priez sans cesse », et de concentrer toute l'attention — volonté, pensée, cœur et âme — sur la Personne même du Sauveur. Souvenons-nous de Son rappel du premier Commandement : « Ecoute, Israël, le Seigneur notre Dieu est le seul Seigneur ; et tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, et de toute ton âme, et de tout ton esprit et de toute ta force » (*Marc* XII, 29-30). Deux passages scripturaires insistent l'un sur la valeur de l'invocation de Jésus et l'autre sur la prière incessante : le premier raconte l'appel de l'aveugle : « Jésus, Fils de David, aie pitié de moi », et sa guérison miraculeuse ; le second est la « parabole sur ce qu'il leur fallait toujours prier sans jamais se lasser » ; elle montre l'obstination de la veuve à demander justice au juge inique qui, lassé, finit par lui donner satisfaction. Et le Christ ajoute : « Ecoutez ce que dit ce juge inique. Et Dieu ne ferait pas justice à ses élus qui crient vers lui jour et nuit ? Je vous le dis, il leur fera prompte justice. » (*Luc* XVIII, 1-8)

⁂

Nous allons citer quelques textes écrits par les saints au cours des siècles sur la dévotion aux Noms de Jésus et de Marie.

Saint Irénée de Lyon (135-200) : « Par l'invocation du Nom de Jésus-Christ, qui a été crucifié sous Ponce Pilate, Satan est écarté des hommes ; partout où quelqu'un de ceux qui croient en Lui et font sa volonté, l'appelle par manière d'invocation, Jésus se tient tout près de lui, accomplissant les demandes de ceux qui l'invoquent dans la pureté du cœur. »

Saint Ephrem (IVe siècle) : « Le Nom da Marie est la clef qui ouvre la porte du ciel. »

Saint Ambroise (339 - 397) : « O Marie, votre Nom est un parfum qui répand la suave odeur de la divine grâce. Qu'il descende donc sur moi, ce parfum céleste, et qu'il pénètre jusqu'aux dernières fibres de mon âme. »

Saint Jean Chrysostome (347 - 407) : « Persévère sans arrêt dans le Nom de Notre-Seigneur Jésus, afin que ton cœur boive le Seigneur et que le Seigneur boive ton cœur, et qu'ainsi les deux deviennent Un ! »

Saint Paulin de Nole (358 - 431) : « C'est (le Nom de Jésus) dans la bouche un nectar, sur la langue un rayon du miel ; c'est une ambroisie vivifiante, un fruit savoureux qu'il est impossible d'abandonner une fois qu'on y a goûté ; douceur pour le cœur, brillante lumière pour les yeux, et pour les oreilles, parole de vie... L'âme est-elle poussée au désespoir par la masse de ses péchés ? Le Nom de Jésus vient vous sauver. Ce nom détruit tous les poisons. »

Sainte Théodora (fin du IVe siècle) : « Silence, envol secret de l'âme au fond de nous, voilà ce qui fait naître la crainte de Dieu et la pureté. Cet élan de l'âme au fond de nous, c'est la perpétuelle prière de l'esprit : « Seigneur Jésus-Christ, aie pitié de moi ! Fils de Dieu, aide-moi ! »

Jean Cassien (Ve siècle) : « Afin donc de vous tenir toujours dans la pensée de Dieu, vous devez continuellement vous proposer cette formule de piété : Mon Dieu, viens à notre aide ; hâte-toi, Seigneur, de me secourir. » (*Deus in adjutorium meum intende, Domine ad adjuvandum me festina*)

Saint Pierre Chrysologue (380 - 450) : « C'est ce Nom (de Jésus) qui rend la vue aux aveugles, l'ouïe aux sourds, la marche aux estropiés, la parole aux muets, la vie aux morts ; et c'est la force de ce Nom qui chasse des corps possédés toute la puissance des démons. Si le Nom est si grand, quel ne sera pas son pouvoir ? »

Saint Isaac le Syrien (VII[e] siècle) : « Bienheureux celui dont la pensée s'est confondue avec l'invocation du Nom de Jésus, et qui le dit continuellement en son cœur, comme l'air est lié à nos corps ou la flamme à la bougie » ; et de même : « A ta respiration unis la sobriété et le Nom de Jésus et la méditation de la mort. Car les deux sont précieux : prière et pensée du Jugement » ; et encore : « Ce ne sont pas tous ceux qui diront : Seigneur, Seigneur ! qui entreront dans le royaume des cieux, mais celui qui fera la volonté de mon Père (*Mathieu* VII, 21). » Or la volonté de Dieu c'est « d'avoir la haine du mal » (*Psaume* 97, 10). Par la prière de Jésus haïssons les mauvaises pensées et voilà accomplie la volonté de Dieu ! »

Saint Jean Damascène (VIII[e] siècle) : « Il faut apprendre à invoquer le Nom de Dieu plus qu'on ne respire, à tout moment, en tout lieu et pendant toute occupation. L'Apôtre dit : Priez sans arrêt ; c'est-à-dire, il enseigne qu'on doit se souvenir de Dieu à tout moment, en tout lieu et pendant toute occupation. »

Saint Pierre Damien (XI[e] siècle) : « Le Nom de Marie a été tiré du trésor de la Divinité. »

Saint Anselme (1033 - 1109) : « O Jésus, Jésus, à cause de votre Nom, faites pour moi ce que ce Nom signifie. Jésus, Jésus, oubliez ce superbe qui vous provoqua et voyez le miséreux qui vous invoque. O doux Nom, Nom délectable qui réconforte le pécheur, Nom plein d'heureux espoir ! Qu'est-ce, en effet, que ce mot « Jésus », sinon sauveur ? Donc, Jésus, à cause de votre Nom, soyez-moi Jésus, ô vous qui m'avez fait afin que je ne périsse point... Admettez-moi donc, ô Jésus si désiré, admettez-moi donc au nombre de vos élus, afin qu'avec eux je vous loue, que je jouisse de vous et me glorifie en vous,

au milieu de tous ceux qui chérissent votre Nom, ô vous qui, avec le Père et le Saint-Esprit, vivez glorieux dans les siècles sans fin. Ainsi soit-il. » « O Nom de la Mère de Dieu, vous êtes mon amour ! »

Saint Bernard de Clairvaux (1091 - 1153) : « Le Nom de Jésus n'est pas seulement lumière, il est aussi nourriture. Tout aliment est trop sec pour être assimilé par l'âme s'il n'est pas adouci par ce condiment ; il est trop insipide, si ce sel n'en relève la fadeur. Je ne trouve aucun goût à tes écrits, si je ne puis y lire ce Nom ; aucun goût à ton discours si je ne l'y entends qui résonne. Il est miel pour ma bouche, mélodie pour mon oreille, joie pour mon cœur, mais aussi un remède. Quelqu'un de vous se sent-il accablé de tristesse ? Qu'il goûte donc Jésus de la bouche et du cœur, et voici qu'à la lumière de Son Nom tout nuage se dissipe et le ciel redevient serein. Quelqu'un s'est-il laissé entraîner à une faute, éprouve-t-il la tentation du désespoir ? Qu'il invoque le Nom de la Vie, et la Vie le ranimera. » — « O grande, ô clémente, ô digne de toute louange, très sainte Vierge Marie ! On ne peut vous nommer sans que vous enflammiez d'amour, et ceux qui vous aiment ne peuvent penser à vous sans que vous combliez leur âme de joie. » — « Dans les périls, dans les difficultés, dans les doutes, pense à Marie, invoque Marie. Que son Nom soit sans cesse sur tes lèvres, et qu'il soit toujours dans ton cœur. »

Saint Antoine de Padoue (1195 - 1231) : « Le Nom de Marie est une joie au cœur de ses fidèles serviteurs, du miel sur leurs lèvres, une mélodie à leurs oreilles. »

Saint Bonaventure (1221 - 1274) : « C'est un Nom (Jésus) plein de vertu, car il met en déroute les ennemis, rassemble dans la cité les habitants dispersés, répare les forces, ramène les esprits dans la voie de la vérité. C'est un Nom plein de grâce, parce qu'en lui nous trouvons le fondement de notre foi, le soutien de notre espérance, l'accroissement de notre charité, le complément de notre justice. » — « Marie est le salut de ceux qui l'invoquent » ; et de même : « Bienheureux ceux qui aiment votre Nom si doux, ô Mère de Dieu ! Il est si glorieux, il est si admira-

ble ! Tous ceux qui ont soin de l'invoquer au moment de la mort n'ont rien à craindre des assauts de l'enfer » ; et : « On ne peut invoquer le Nom de Marie sans obtenir quelque faveur. »

Bienheureux Henri Suso (1295 - 1366) : « Que nous soyons debout ou en mouvement, que nous mangions ou buvions, toujours l'agrafe d'or IHS doit être dessinée sur notre cœur. Si nous ne pouvons rien d'autre, nous devons l'imprimer par nos yeux dans notre âme, nous devons en avoir toujours la bouche pleine et y penser avec tant de ferveur que nous en rêvions la nuit. » — « O Nom très suave, ô Marie, si votre Nom à lui seul offre tant de charmes et d'attraits, que devez-vous donc être vous-même ? »

Saint Bernardin de Sienne (1380 - 1444) : « Le Nom (de Jésus) est origine sans origine » ; et : « Il est aussi digne de louange que Dieu Lui-même » ; et : « Tout ce que Dieu a créé pour le salut du monde est caché dans ce Nom de Jésus. »

⁂

Tous les chrétiens dignes de ce nom aiment les Noms de Jésus et de Marie, mais certains ont vécu tout particulièrement de la récitation de ces Noms, convaincus par la Tradition que cette invocation est un mode de concentration sur la Présence salvatrice de Dieu, et un moyen de communier avec les Personnes ainsi nommées.

Saint Bernardin de Sienne (1380 - 1444) : « De même que vous adorez Jésus dans sa chair, de même vous devez adorer le Nom de Jésus : non pas les trois lettres peintes ou sculptées, non pas le signe, mais celui qu'il signifie, car le Nom de Jésus signifie pour nous le Sauveur, le Rédempteur, le Fils de Dieu. »

Le bienheureux Alain de la Roche (XVe siècle) : « L'huile guérit les blessures, exhale une odeur agréable et nourrit la flamme. De même, le glorieux Nom de Marie guérit les pécheurs, réjouit les cœurs et les enflamme du divin amour. »

Saint François de Sales (1567 - 1622) : « L'âme qui a pris une grande complaisance en l'infinie perfec-

tion de Dieu, voyant qu'elle ne peut lui souhaiter aucun agrandissement de bonté, parce qu'il en a infiniment plus qu'elle ne peut désirer ni même penser, elle désire au moins que son Nom soit béni, exalté, loué, honoré et adoré de plus en plus, et commençant par son propre cœur, elle ne cesse point de la provoquer à ce saint exercice. »

Saint Louis-Marie Grignion de Montfort (1673-1716) : « L'*Ave Maria* bien dit, c'est-à-dire avec attention, dévotion et modestie, est selon les saints l'ennemi du diable, qui le met en fuite, et le marteau qui l'écrase ; la sanctification de l'âme, la joie des anges, la mélodie des prédestinés, le cantique du Nouveau Testament, le plaisir de Marie et la gloire de la très Sainte Trinité » ; et de même : « L'*Ave Maria* est une rosée céleste qui rend l'âme féconde ; c'est un baiser chaste et amoureux qu'on donne à Marie, c'est une rose vermeille qu'on lui présente, c'est une perle précieuse qu'on lui offre, cest une coupe d'ambroisie et de nectar divin qu'on lui donne. Toutes ces comparaisons proviennent des saints. »

Saint Alphonse de Ligouri (1696-1787) : « Marie, ma Mère bien-aimée, et vous aussi, ô mon bien-aimé Jésus, que vos Noms très doux vivent toujours dans mon cœur et dans tous les cœurs ! Que mon âme oublie tous les autres noms, pour ne se rappeler que vos Noms adorés et les invoquer sans cesse ! »

Saint Jean-Marie Vianney, curé d'Ars (1786-1859) : « J'ai converti plus d'âmes par l'*Ave Maria* que par mes sermons. »

⁂

Selon l'évêque russe Briantchaninov, « le Seigneur Jésus-Christ institua la prière par son Nom, après la Cène mystique et ensemble avec d'autres commandements sublimes et terminaux (cf. *Jean* XIV, 13 et XV, 23). Il offrit cette manière de prier comme un don nouveau et extraordinaire, un don d'une valeur infinie... Le Nom est limité par sa forme extérieure, mais il représente un objet illimité, Dieu, dont il emprunte une valeur infinie et divine : la puissance et les propriétés de Dieu. »

Le dernier saint canonisé par l'Eglise orthodoxe russe, saint Séraphim de Sarov (1759 - 1833) a dit, au sujet de la prière perpétuelle : « Pour recevoir et ressentir en soi la lumière du Seigneur, il faut se soustraire le plus possible à toutes les choses visibles. Quand on a pu, dans une foi intense au Crucifié, purifier son âme par la pénitence et les bonnes œuvres, il faut fermer ses yeux de chair, retirer son esprit en son cœur et invoquer sans relâche le Nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ : « Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, ayez pitié de moi ! » Il dit aussi : « Lorsque l'intelligence et le cœur sont unis dans la prière et que l'âme n'est troublée par rien, alors le cœur s'emplit de chaleur spirituelle, et la lumière du Christ inonde de paix et de joie tout l'homme intérieur. » Et l'évêque Ignace Briantchaninov (1807 - 1867) : « La prière est la fille de l'accomplissement des commandements de l'Evangile » et : « Telles sont les propriétés de l'amour : il se souvient constamment de l'Aimé ; il se délecte sans cesse dans le Nom de l'Aimé ; il le garde dans son cœur, l'a dans son esprit et sur ses lèvres. »

Charles KRAFFT

DEUX TRAITÉS SUR L'UNITÉ DE L'EXISTENCE

Du Soufi marocain Ahmad Ibn 'Ajiba

(1747 - 1809) (1)

INTRODUCTION

Fès et l'ordre des Darqâwa

Ce n'est pas un des moindres titres de gloire de la ville de Fès, cette inépuisable pépinière de savants et de saints, que d'avoir vu naître, durant la seconde moitié du XII[e] siècle de l'Hégire (XVIII[e] de l'ère chrétienne), l'arbre de la *tarîqa darqâwiyya* : l'ordre ésotérique ou soufique des Darqâwa, dont les branches et les rameaux n'ont pas cessé depuis lors de faire circuler dans toutes les parties du monde musulman la sève d'une spiritualité vigoureuse.

Le fondateur de la confrérie : Mawlây al-'Arabî al-Darqâwî, qui mourut en 1239/1823 à l'âge de 86 ans, est bien connu de ceux qui s'intéressent à l'ésotérisme musulman, en particulier grâce aux traductions que Titus Burckhardt a données des Epîtres (*Rasâ'îl*) adressées par ce maître à des « pauvres » en Dieu (*fuqarâ'*), c'est-à-dire à des disciples de la voie (*tarîqa*) de la purification intérieure et du cheminement vers Dieu.

Le maître de Mawlây Darqâwî : 'Alî al-Jamal al-'Amrânî, un chérif idrisside, enseignait lui-même à Fès où il mourut en 1194/1780 et où la zaouïa qu'il avait fondée et qui abrite son tombeau est restée un lieu de réunion pour les « frères » (*ihwân*) Darqâwa qui y tiennent régulièrement leur séances d'invocation (*dhikr*) et de danse extatique (*raqs, 'imâra*).

La chaîne initiatique (*silsila*) qui, à partir du Prophète Muhammad, de ses Compagnons (*sahâba*), de leurs suivants (*tâbi'ûn*), des maîtres des écoles orientales de Basra et Koufa, du Khorassan, de Bagdad, avait transporté jusqu'à Mawlây Darqâwî les règles et les pratiques du soufisme (*al-tasawwuf*) et l'influence spirituelle (*baraka, sakîna*) nécessaire pour les faire fructifier dans

---

(1) Cf. Jean-Louis Michon, *Le Soufi marocain Ahmad Ibn 'Ajîba et son Mi'râj* (Vrin, Paris 1973), partiellement reproduit ici avec l'autorisation de l'éditeur.

le cœur des aspirants (*murîdûn*) comptait déjà au Maroc de sérieux appuis. Il y avait quelque six siècles en effet que 'Abd al-Salâm Ibn Mashîsh, descendant des deux Idris (mort en 625/1227-28) et son disciple Abûl-Hasan al-Shadilî (mort en 656/1258) avaient constitué dans l'Extrême-Occident de l'Islam des confréries : Mashîshiyya ou Salâmiyya et Shâdiliyya, qui connurent un immense rayonnement spirituel et intellectuel. A Fès même, l'ordre des Shâdiliyya recruta plusieurs de ses Grands Maîtres, tels Sîdî Yûsuf al-Fâsî qui vécut au XVI° siècle, et son disciple 'Abd al-Rahmân al-Fâsî al-Fihri, mort en 1100/1680, dont les miracles sont restés célèbres parmi les habitants de la ville.

Ahmad Ibn 'Ajîba

Mawlây al-'Arabî al-Darqâwî eut d'innombrables disciples dont plusieurs devinrent à leur tour des « guides » (*murshidûn*) reconnus dignes de conduire leurs semblables sur le chemin de la dévotion, de l'amour de Dieu et de la gnose : Sîdî Ahmad b. Muhammad b. al-Mahdî Ibn 'Ajîba al-Hasanî, l'auteur des deux traités qui seront présentés dans ces pages, fut de leur nombre.

Ibn 'Ajîba naquit à Al-Hamis, dans les Jbâla, en 1160 ou 1161 (1747-48), d'une famille chérifienne. Il fit de solides études à Tetouan et, à l'âge de trente ans, commença à enseigner les sciences traditionnelles : jurisprudence (*fiqh*), exégèse coranique (*tafsir*), théologie dogmatique (*usûl al-dîn*), grammaire (*nahw*) dans plusieurs mosquées et médersas de cette ville. Vers les années 1205-1208 (1790-1793), il se rendit à plusieurs reprises à Fès pour y perfectionner ses connaissances auprès de quelques oulémas réputés : Muhammad al-Tawdî Ibn Sûda, Muhammad Bannîs, Ahmad Al-Za'dî et al-Tayyib Ibn Kîrân. C'est à l'occasion de ces séjours, sans doute, qu'il entendit parler de Mawlây Darqâwî et conçut le désir de le rencontrer. Ibn 'Ajîba avait alors presque atteint la cinquantaine. Certaines qualités naturelles : son ascendance chérifienne, son tempérament ascétique, une piété fervente et une intelligence clairvoyante, résolument tournée vers la face essentielle et intérieure des choses (*al-ma'nâ, al-bâtin*) sous-jacente à leur aspect phénoménal et extérieur (*al-hiss, al-zâhir*), ainsi que le zèle constant avec lequel, depuis son enfance, il s'était adonné à la pratique et à l'étude de l'Islam, lui avaient laissé pressentir l'existence d'une autre dimension de cette même religion : dimension profonde, conduisant au contact intime et permanent avec Dieu. Aussi aspirait-il à passer, selon ses propres termes, du domaine de la science spéculative (*'ilm*) à celui de la réalisation active (*'amal*), ou de la loi religieuse (*shârî'a*) à la voie mystique (*tarîqa*), celle-ci étant le moyen nécessaire d'accéder à la Réalité divine (*al-haqîqa*).

Mawlây Darqâwî n'habitait plus à Fès au moment où Ibn 'Ajîba vint y faire ses stages : depuis quelques an-

nées, il était allé fonder une zaouïa à Bû Brîh (Amjot), chez les Banî Zarwâl (au nord-est de Fès), où il recevait ses disciples et les visiteurs désireux d'entendre son enseignement. C'est donc là qu'Ibn 'Ajîba alla le trouver. De cette rencontre, qui eut lieu en 1208/1793, Ibn 'Ajîba nous a laissé le récit dans son « Autobiographie » (*Fahrasa,* chapitre 8 ; v. *infra* : « Références bibliographiques »). Elle fut décisive pour lui en ce sens que, désormais, il ne s'appartenait plus : sans en avoir lui-même, au début, une conscience très nette, il venait d'être choisi pour une mission différente de celle qu'il avait exercée jusqu'alors et pour passer de l'état de docteur et professeur en théologie à celui de maître éducateur (*shayh tarbiya*) dans la voie spirituelle.

Avant que cette transformation ne puisse s'achever, Ibn 'Ajîba devait cependant faire le dur apprentissage du dépouillement extérieur et intérieur, passer par la porte étroite du *faqr,* la « pauvreté » spirituelle, afin de réaliser pleinement l'injonction contenue dans la parole divine : « Dieu est le Riche et vous êtes les pauvres » (Coran, XLVII, 38). Le guide qui l'aida à franchir cette étape purificatrice ne fut pas Mawlây Darqâwî lui-même, mais un des plus proches disciples de celui-ci : Muhammad al-Buzîdî al-Hasanî, humble chérif quasiment illettré qui habitait non loin de Tétouan, sur le territoire des Jmâra. Les circonstances dans lesquelles le Shayh Buzîdî fit l'éducation de son disciple, l'amenant à renoncer à ses chaires et à sa renommée d'enseignant pour revêtir le froque rapiécé (*muraqqa'a*) du derviche et se mettre au ban de la bonne société tétouanaise, sont relatées en détail dans la *Fahrasa* d'Ibn 'Ajiba (chapitre 11). Parvenu en l'espace d'un ou deux ans à l'illumination (*fath*) et à la maîtrise spirituelle (*mashyaha*), Ibn 'Ajîba allait donner jusqu'à sa mort, survenue le 7 Shawwâl 1224 (15 novembre 1809), des preuves édifiantes de son épanouissement intérieur : tant par son intense activité éducative — il répandit la tarîqa darqâwiyya dans toute la région des Jbâla, de Tanger à Tétouan — que par une remarquable production littéraire.

Avant son entrée dans la *tarîqa,* Ibn 'Ajîba avait déjà écrit une quinzaine d'ouvrages sur des sujets religieux : un traité sur les lectures coraniques, un autre sur les actes et l'intention, un recueil de biographies des docteurs du droit malékite, et même plusieurs commentaires d'œuvres dévotionnelles ou ésotériques : la *Hamziyya* et la Burda de Busîrî, la *Wazfa* de Ahmad Zarrûq, la *Munfarija* de Ibn Nahwî, le *Hizb al-Kabîr* (*Hizb al-Barr*) de l'Imâm Shâdilî. Cependant, aucune œuvre composée durant cette période ne paraît avoir atteint la célébrité et, si certaines sont conservées dans des manuscrits, il n'y en a pas qui ait connu les honneurs de l'impression (cf. *Encycl. Islam*[2] ; article « IBN 'ADJIBA »).

Les premiers ouvrages de la période « initiatique » furent des commentaires, l'un des *Mabâhit al-asliyya* de

Ibn al-Bannâ' al-Tujîbî et l'autre des *Hikam* de Ibn 'Atâ Allâh d'Alexandrie (v. *infra*, p. 5 n. 1). Ils furent suivis par un grand Commentaire du Coran en quatre volumes (*Al-Bahr al-madîd fî tafsîr al-Qur'ân al-majîd* dont seuls les tomes I et II ont été imprimés : Caire, 1375/1955 et 1376/1956) qui allie, selon les explications mêmes d'Ibn 'Ajîba, « la méthode littérale » (*'ibâra*) des exotéristes et la méthode allusive (*ishâra*) des ésotéristes » (*Fahrasa*, chapitre 6) et qui a valu à son auteur l'estime et la considération des docteurs de la loi aussi bien que des milieux soufiques. Après ces trois œuvres, qui sont les plus importantes par leur volume, Ibn 'Ajîba composa encore plus de vingt traités et commentaires sur la doctrine et la voie soufiques, y compris les deux opuscules qui vont retenir notre attention.

Les deux traités sur l'Unité de l'existence

Ces deux traités, ou précis (*taqyîd*), furent composés en 1216/1801 (d'après la date portée sur un manuscrit), soit huit ans après l'entrée de Ibn 'Ajîba dans la *tarîqa* et huit ans avant sa mort. Ils sont donc représentatifs d'une pensée parvenue à sa pleine maturité et, comme le laisse entendre Ibn 'Ajîba dans ses remarques introductives, le fruit d'une expérience spirituelle personnellement vécue.

Le sujet dont ils traitent n'est sans doute pas nouveau : c'est la doctrine de l'« Unité de l'existence » ou « Unité de l'être » (*wahdât al-wujûd*) à laquelle « le plus grand des Maîtres » (*al-Shayh al-akbar*) : Muhy al-Dîn Ibn 'Arabi avait donné une expression générale cinq cents ans plus tôt dans ses « Révélations mecquoises » (*al-Futuhât al-Makkiyya*), ses « Chatons de la Sagesse » (*Fuçûç al-Hikam*) et une multitude d'autres ouvrages. Après Ibn 'Arabî, cette doctrine avait suscité et alimenté tant de vocations contemplatives, inspiré tant d'interprètes, qu'on ne peut plus en dissocier l'étude de celle du soufisme — de l'ésotérisme musulman — dans son ensemble.

Cependant, même si le sujet est connu, la façon de l'aborder peut varier à l'infini. Le mérite d'Ibn 'Ajîba, et l'intérêt de ses deux précis, tient essentiellement à deux choses : la concision, car il n'est pas aisé de résumer en une vingtaine de pages manuscrites une doctrine aussi vaste et complexe, et la démarche suivie. Cette démarche est déjà suggérée par le titre des opuscules et par les subdivisions de chacun d'eux. Chaque précis forme en quelque sorte le volet d'un diptyque, le premier volet comportant deux tableaux et le second trois, dont les thèmes se disposent comme suit :

Traité I : De l'Essence divine

1) avant qu'elle ne se révèle, c'est-à-dire dans son état de non-manifestation, d'occultation absolue ;
2) après la révélation théophanique, qui la laisse inchangée, éternellement identique à elle-même.

Traité II : Des voiles protecteurs qui cachent (et, en même temps, révèlent) à la créature-serviteur la vision de la nature du Seigneur, cette nature étant l'Unité :

1) unité des actes, car tous les actes viennent de Dieu ;

2) unité des attributs, car toutes les qualités appartiennent à Dieu ;

3) unité de l'Essence, car Dieu seul est réel.

D'un traité à l'autre, le mouvement est donc double : le premier traité part de l'Essence éternelle et absolue (*al-dhât al-azaliyya, dhât al-Haqq*) et décrit comment elle assume elle-même la condition formelle et limitative ; il est un commentaire métaphysique de la non-dualité (*ahadiyya*) du Principe divin en soi, en même temps qu'une explication du processus théophanique (*tajallî*), c'est-à-dire de l'auto-révélation du Mystère ineffable qui, inconnaissable en soi, se rend saisissable par Sa manifestation de Lui-même. Le second traité part de la condition humaine, « créée » à la semblance divine — la création n'étant rien d'autre qu'un mode de la révélation théophanique —, et remonte au principe existenciateur : le « Seigneur », par l'effacement des voiles existentiels ; il est un commentaire initiatique de la doctrine de l'unification (*ittihâd*) et du processus de retour de la forme créaturielle au Principe essentiel.

La notion-clé est par conséquent celle de projection de l'Essence divine hors d'elle-même, car sans cette projection rien ne serait, hormis l'Absolu inqualifié et partant inconnaissable. Cette notion et le substantif qui la désigne : *tajallî*, dérive du verbe *tajallâ* : « apparaître », « se manifester » employé dans le Coran (VII, 143) lorsque Dieu « se manifeste » au Mont Sinaï ; d'où aussi le Nom divin : *al-Mutajallî*, « Celui qui se révèle ». Le *tajallî* est donc le processus par lequel le Mystère ineffable laisse rayonner en mode externe les possibilités latentes qu'Il contient de toute éternité. Il ne peut être traduit que par le mot « théophanie », qui suggère que « Dieu apparaît », ou, plus explicitement encore, par l'expression « révélation théophanique » puisqu'il s'agit d'une manifestation dont Dieu lui-même est à la fois le sujet et l'objet.

Ibn 'Ajîba, comme l'avait déjà fait Ibn 'Arabî (cf. Corbin H., *L'Imagination créatrice...* pp. 137-140), indique que la révélation théophanique résulte d'une tension de désir survenue au sein même de l'Absolu, conformément à la parole inspirée (*hadîth qudsî*) où Dieu, s'exprimant par la bouche du Prophète Muhammad, déclare : « J'étais un Trésor caché (*kanz muhfî*). Mais j'aimai à être connu et créai les créatures... » Cette tension interne se concrétise par un resserrement appelé « la Poignée » (*al-qabda*). Celle-ci est la première détermination essentielle. Elle comporte à la fois une modalité intérieure, une face divine incréée, un aspect de pure intelligibilité (*ma'nâ*), et une modalité extérieure, un aspect créaturiel et sensible

(*hiss*). Il s'agit donc de la racine de l'univers, du prototype unique dont dérivent tous les êtres, que Ibn 'Ajîba nomme aussi « la forme mohammédienne » ou « le grand Adam » et que d'autres soufis tels 'Abd al-Karîm al-Jîlî ont appelé « l'Homme parfait » (*al-Insân al-kâmil*) ou, calquant la terminologie grecque et néoplatonicienne, le « macrocosme » (*al-'âlam al-kabîr*).

De cette Poignée primordiale jaillissent, par effusion ou débordement (*fayd*), les secrets et les lumières, c'est-à-dire les manifestations des Noms et des Qualités divines qui sont autant de réfractions de l'unique Lumière originelle. Ce débordement gagne tous les plans de l'existence, c'est-à-dire qu'il fait apparaître en mode distinctif toutes les potentialités contenues dans l'Essence. Cette apparition ne se déroule pas selon une succession chronologique, mais selon une « logique » conforme à la nature même de ses potentialités : car, au sein de la *qabda* comme du pur Être divin, les potentialités possèdent déjà leur capacité particulière de recevoir l'influx existenciateur et elles ne peuvent être rendues manifestes qu'au plan et dans l'ordre qui leur sont propres.

Les différents plans de l'existence ne sont donc, en dernière analyse, que des modalités diverses d'auto-révélation de l'Essence une. Dans la mesure où l'Essence ne se révèle qu'à elle-même, selon une modalité exclusivement spirituelle ou intelligible, le miroir où elle se regarde est appelé « monde des Idées divines », ou « monde des esprits » ou « Omnipotence » (*jabarût*). Dans la mesure où l'Absolu assume un mode de manifestation intermédiaire, celui des formes animiques ou psychiques, le plan où il se révèle est le « monde des âmes », le monde de la « Royauté » (*malakût*) ; c'est aussi, selon la terminologie de Ibn 'Arabi, le domaine de l'Imagination créatrice (*hayâl*), le monde des symboles (*'âlam al-mithâl*). Enfin, le degré de la manifestation grossière, dans lequel l'Absolu revêt le voile de la forme corporelle, est dénommé « monde sensible », « monde des corps », « monde phénoménal », « Royaume » (*Mulk*), etc., toutes expressions que nous rencontrerons ci-après dans les textes.

Ainsi, chaque plan de l'existence, et chaque réalité ou forme particulière située sur ce plan, est un miroir dans lequel la Lumière originelle, en soi imperceptible et invisible, se rend manifeste (« est connue »). On dira donc d'un plan ou d'un être — l'être humain par exemple — qu'il est un « lieu théophanique », une « forme révélante » (*mazhar*), dans la mesure où on le considérera sous son aspect essentiel, c'est-à-dire comme un reflet de l'Absolu. On dira aussi qu'il est un réceptacle (*âniya* ; plur. *awânî*) où la Lumière originelle indifférenciée se colore comme le vin dans une coupe, ou qu'il est un voile (*hijâb* ; plur. *hujûb*) parce que l'éclat de cette même Lumière s'atténue miséricordieusement en lui afin d'en existencier les « contours » (*rasm* ; plur. *rusûm*) et de le faire subsister jusqu'au délai marqué pour sa résorp-

tion finale. Si, par contre, on considère la forme créaturielle sous le rapport de son opacité et de son individuation, on parlera d'elle comme d'une « moule » (*qâlib* ; plur. *qawâlib*), image qui souligne et la matérialité du « réceptacle », et le caractère spécifique de son « contour ».

L'homme, qui a été créé comme un résumé de l'univers et placé au confluent de tous les mondes, peut accéder à tous les ordres de réalité ; selon qu'il regarde par le truchement des sens externes (*zawâhir*) ou par celui des facultés internes (*bawâtin*), il perçoit les formes sensibles ou les réalités intelligibles — les universaux, les Idées divines (*al-ma'ânî* ; plur. de *ma'nâ*). Ces deux modes de connaissance, qui s'exercent chacun sur un plan distinct, ne sont pas nécessairement incompatibles. Ils ne le sont que dans la mesure où un mode de perception devient exclusif et cache le niveau de réalité qui lui est, soit supérieur — l'homme est alors victime de ses sens, incapable de saisir autre chose que l'écorce des choses —, soit inférieur — auquel cas l'homme, tout absorbé par la contemplation des réalités célestes, risque d'oublier ses devoirs terrestres et les statuts de sa condition de « serviteur ». Aussi le soufi accompli est-il celui pour qui la perception distinctive (*farq*) des êtres et des choses ne constitue pas un voile qui lui cache l'unité essentielle (*jam'*) des mêmes êtres, et inversement. Celui-là ne perçoit plus par ses propres facultés mais par une connaissance intuitive (*kashf*) qui participe de la révélation que Dieu désire pour sa créature comme pour lui-même ; il n'y a plus pour lui d'opposition entre extérieur et intérieur, sensible et intelligible, mais une seule vision synthétique (*'ayn al-jam'*) de la Réalité toujours identique à elle-même dans la diversité de ses hypostases.

Tel est le terme de la voie mystique (*wusûl al-tarîq*), laquelle retrace en sens inverse le processus de la révélation théophanique. De même que Dieu se manifeste sur trois plans d'existence, de même le retour à Lui comprend trois étapes qui correspondent à autant de prises de conscience de l'Unité essentielle sous-jacente à toutes choses (*wahdat al-wujûd*). Ibn 'Ajîba les décrit comme des dévoilements successifs au cours desquels l'homme réalise : 1) qu'il n'est pas maître de ses actes — ou du moins qu'il ne l'est que dans un sens extérieur, restreint et provisoire — et que Dieu est l'unique Agent, la vraie liberté consistant à Le regarder agir avec l'instrument humain en enlevant de celui-ci la prétention du vouloir et du pouvoir ; 2) qu'il n'est pas le possesseur de ce qu'il croit être « ses » attributs, ceux-ci n'étant que le reflet lointain et brisé des perfections divines ; 3) qu'il ne possède en définitive d'autre existence et d'autre réalité que celle qui appartient à la seule Essence, en laquelle s'effacent toutes les altérités et se pérennisent toutes les belles qualités.

Remarque sur la traduction

Telle est, dans ses grandes lignes, la matière de ces traités. Il m'a paru que cet exposé préliminaire permettrait de l'aborder avec plus de profit car, dans son souci de concision, Ibn 'Ajîba a eu parfois tendance à présumer un peu trop des connaissances de son lecteur et de son aptitude à percevoir les allusions doctrinales qui se cachent derrière les expressions techniques. Sans doute, s'adressant à des disciples d'ordre ésotérique, pouvait-il penser que ceux-ci étaient familiarisés avec les notions soufiques. Il n'en reste pas moins qu'une assez longue fréquentation de ses écrits m'a été nécessaire pour suivre le cheminement d'une pensée parfois très « raccourcie », suppléer à certaines lacunes d'un texte rédigé peut-être un peu hâtivement et arriver à mettre au point la présente traduction.

Celle-ci a été faite dans un dessein qui s'est voulu aussi proche que possible de celui de l'auteur, c'est-à-dire avec l'intention de donner un aperçu liminaire et condensé d'un sujet très vaste. Pris entre deux alternatives : un rendu très littéral, que l'extrême concision de l'arabe et son recours à des expressions métaphoriques peu familières au lecteur occidental eût rendu trop abstrus, et une paraphrase assez libre s'écartant du vocabulaire soufi pour se servir d'une terminologie plus conforme à nos habitudes philosophiques, j'ai choisi une solution intermédiaire : la structure des phrases et l'enchaînement des idées ont été respectés, les mots chargés d'évocation concrète traduits littéralement, mais quelques gloses ont été ajoutées là où elles paraissaient indispensables (elles sont toujours signalées par des parenthèses) et plusieurs équivalents ont parfois été suggérés (également entre parenthèses) pour rendre un seul terme technique arabe. Ce procédé, qui lie les explications au texte, a permis d'éviter de trop fréquents renvois en note. Malgré ces précautions, la traduction telle qu'elle est ainsi présentée risque de ne pas être d'une lecture attrayante ni aisée, et d'aucuns jugeront à juste titre qu'elle appellerait en maints endroits de plus amples commentaires. Qu'alors ils veuillent bien accepter de les rechercher dans les ouvrages suggérés dans la liste de « Références bibliographiques » notamment, s'il s'agit de notions désignées par des expressions techniques, en se reportant aux petit glossaire contenu à la fin des trois ouvrages de T. Burckhardt, à l'index des termes techniques établi par Izutsu ou à ma traduction du *Mi'raj,* glossaire technique du *tasawwuf* rédigé par Ibn 'Ajîba lui-même.

Les manuscrits

La traduction du texte arabe des deux traités a été établie sur la base de deux manuscrits :

a) Le premier est conservé à la Bibliothèque générale de Rabat sous la cote D 1974/4 et 5 (pp. 226-241). Il est écrit très lisiblement, d'une main qui paraît être celle

d'un lettré marocain, et comporte très peu de fautes, à part quelques omissions et des erreurs de vocalisation dans les citations poétiques.

b) Le second figure dans un recueil assez volumineux qui fait partie d'un fonds (*habûs*) appartenant à la branche hâshimiyya des Darqâwa de Damas. Le même recueil contient plusieurs autres œuvres d'Ibn 'Ajîba, et j'en possède une photocopie qui a été exécutée en septembre 1964. Il a été copié par un disciple de Shayh al-Hâjj Muhammad al-Habrî, de l'ordre des Darqâwa, qui indique avoir achevé son travail quelques jours avant la mort de son maître, en Ramadhân 1317 (janvier 1900). La graphie maghrébine est assez régulière, mais compacte, et les fautes de morphologie abondent.

Comme ces deux manuscrits donnent, pour les deux traités, des versions rigoureusement identiques, je me suis jugé dispensé de poursuivre la confrontation détaillée avec trois autres manuscrits conservés au Maroc, soit :

c) traité I, à Bibl. gén. Rabat ; dans *majmû'* K 1146, pp. 106-111 ; c'est lui qui porte l'indication finale : « achevé le samedi 16 jumada II 1216 » (24 octobre 1801) ; a été copié en 1263/1847.

d) traité II, à Bibl. gén. Rabat ; dans *majmû'* D 2589/2 ; 8 pages.

e) traité II, à Bibl. gén. Tétouan.

Références bibliographiques

1) *Sur les Darqâwa*

Articles DARKAWA de l'*Encyclopédie de l'Islam* (*E.I.*), 1re et 2e éd. (A. Cour et R. Le Tourneau).

Burckhardt T., Extraits de lettres (*Rasâ'il*) du Shaykh Dargâwî, trad. française, *Etudes Traditionnelles*, Paris mars-avril 1966 et juillet-oct. 1967.

Drague G., *Esquisse d'Histoire religieuse du Maroc*, Paris, 1951 (*passim*).

Lings M., *Un Saint musulman du Vingtième Siècle - Le Cheikh Ahmad al-'Alawî*, Paris 1967 (v. aussi article IBN 'ALIWA dans E.I.2).

Rinn L., *Marabouts et Khouans*, Alger, 1884, pp. 231-264.

Trimingham J.S., *The Sufi Orders of Islam*, Oxford 1951 (*passim*).

2) *Sur Ibn 'Ajîba*

Article IBN 'ADJIBA, *E.I.*[2] (J.-L. Michon).

Michon J.-L., « L'autobiographie (*Fahrasa*) du Soufi marocain Ahmad Ibn 'Ajîba ; dans : *ARABICA*, 1969 (traduction intégrale, avec introduction et notes) ; et en tiré-à-part, Leyden (Brill), 1969.

Michon J.-L., *Le Soufi marocain Ahmad Ibn 'Ajîba et son* Mi'râj, *glossaire de la mystique musulmane,* « Etudes Musulmanes », XIV, Paris 1973.

3) *Sur la doctrine soufique de l'Unité de l'être*

Il ne peut être question de dresser ici un inventaire, même succinct, des très nombreux travaux que les orientalistes ont consacrés à cette doctrine en général et à ses principaux interprètes, notamment à Ibn 'Arabî. Les quelques ouvrages suivants sont suggérés parce qu'ils présentent de façon particulièrement pénétrante certains ou les principaux aspects de cette doctrine. Ceux de Corbin, Izutsu et Nasr contiennent également d'utiles indications bibliographiques.

Burckhardt T., *De l'Homme universel* : Extraits de *Al-Insân al-Kâmil* de 'Abd al-Karîm al-Jîlî, Lyon, 1953.

Burckhardt T., *Introduction aux Doctrines ésotériques de l'Islam,* Lyon, 1955 (en particulier pp. 54-83).

Burckhardt T., *La Sagesse des Prophètes* (traduction des *Fusus al-Hikam* de Ibn 'Arabî, Paris, 1955.

Corbin H., *L'Imagination créatrice dans le Soufisme d'Ibn 'Arabî,* Paris, 1958 (v. notamment le chapitre I : « De la création comme théophanie », qui pourrait servir de commentaire au premier des deux traités de Ibn 'Ajîba présentés ici).

Izutsu T., *The Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism,* Tokyo, 1966. (Le tome I de cette étude développe de façon exhaustive, d'après Ibn 'Arabî, le processus d'auto-révélation de l'Absolu et de résorption de la manifestation dans l'Essence une ; l'auteur montre entre autres — p. 145 — en quoi le *tajallî,* qui est auto-détermination de l'Absolu dans chaque forme concrète où il se manifeste, se distingue de l'« émanation » plotinienne, processus « en chaîne » où chaque niveau de réalité procède nécessairement de celui qui lui est immédiatement supérieur.)

Nasr, Seyyid Hossein, *Three Muslim Sages*, Cambridge Mass., 1964 (v., p. 104-116, un exposé sur l'Unité de l'Etre selon Ibn 'Arabî, où est réfutée la qualification de « panthéisme » que certains orientalistes ont attachée à cette doctrine).

Schaya L., *La doctrine soufique de l'Unité*, Paris, 1962 (dont le chapitre 4 expose la doctrine de la création comme *tajalli*, conformément aux enseignements de Ibn 'Arabî).

Schuon F., *L'Œil du Cœur*, Paris 1950 (v. en particulier le chapitre « En-Nûr » où est exposée la doctrine de l'auto-détermination divine et des différents plans de la manifestation).

Schuon F., *Comprendre l'Islam*, Paris 1961. (Ouvrage de synthèse où, sans en faire un exposé systématique, l'auteur applique les critères métaphysiques découlant de la *Wahdat al-Wujûd* à différents aspects de la religion et de la spiritualité musulmanes ; les développements sur le Prophète en tant que totalité et origine — pp. 123-142 — compléteront très utilement ce qui est dit de la *qabda muhammadiyya* dans le second traité d'Ibn 'Ajîba.)

(à suivre)

Jean-Louis MICHON

LE RETOUR DE L'HOMME A DIEU

Le péché originel de l'homme eut, selon les traditions qui en font état, des répercussions sur toute la sphère d'existence humaine. Etant le centre, le médiateur, le « roi » de son monde, l'homme causa par sa faute un changement complet de son état terrestre, qui se répercuta non seulement sur le règne humain, mais aussi sur les règnes animal, végétal et minéral. L'expulsion d'Adam hors du paradis signifie donc la fin de son premier état englobant ces quatre règnes de façon parfaite ; ce fut le commencement d'un nouvel état terrestre, à la fois analogue et inverse ou déchu par rapport au premier. L'acte d'union d'Adam et Eve dans la « connaissance du bien et du mal », se substituant à leur union dans le « Dieu vivant » ou l'« Arbre de Vie », se répéta dans leur nouvelle existence terrestre. C'est le premier acte relevé par la Bible après la description de leur péché et de leur expulsion de l'Eden : « Adam connut Eve ; elle conçut et enfanta Caïn, et elle dit : « J'ai formé un homme avec (l'aide de) *YHVH* (Dieu dans son aspect miséricordieux). » Elle enfanta encore son frère Abel. » (*Gen.* IV, 1, 2)

Eve, qui avait « déformé » — d'abord en elle-même, puis en Adam, — l'être primordial et déiforme de l'homme en provoquant ainsi la réaction de la Rigueur divine ou d'*Elohim,* dit avoir maintenant « formé » un homme avec l'aide de *YHVH* ou de la Grâce de Dieu. C'est, à présent, la manifestation de la « Grâce dans la Rigueur » de la terre maudite, après l'actualisation de la « Rigueur dans la Grâce » édénique. Mais le nouvel homme, Caïn, n'est pas « né de Dieu » et de la « terre vierge », éthérée et incorruptible, comme Adam, ni tiré de l'homme innocent, comme Eve. Caïn est né de l'homme et de la femme après leur chute ; tout en étant engendré avec l'« aide

de *YHVH* », il porte la marque du péché originel, du « meurtre » de l'âme déiforme commis par ses parents dans l'Eden. Il concrétisera l'image de ce crime intérieur en assassinant son frère Abel, la personnification de l'âme dans son affirmation pure de Dieu. A l'instar de ses parents qui, s'étant intérieurement éloignés de Dieu, se cachèrent « loin de Sa Face » au paradis, Caïn, lui aussi, finit par se « cacher loin de Sa Face » (*ibid.* IV, 14, 16) ; c'est ce qui caractérise l'état de chute, de séparativité, de dualisme. C'est l'état du bien relatif détaché du Bien absolu et actualisant le mal, la négation de l'Infini par le fini, de la Volonté divine par le vouloir humain, de l'Esprit Saint par l'esprit « adverse », tentateur et trompeur, le « serpent ancien ».

« Adam connut encore sa femme ; elle enfanta un fils et l'appela du nom de Seth (*Sheth*, c'est-à-dire « mis à la place »), car, dit-elle, Dieu m'a donné une autre semence à la place d'Abel que Caïn a tué. » (*ibid.* 25) « Adam, âgé de cent trente ans, engendra un fils à sa ressemblance, selon son image, et lui donna le nom de Seth. » (*ibid.* V, 3) Or, les trois premiers fils d'Adam symbolisent respectivement la chute de l'homme et son retour spirituel à l'état de grâce, son retour de la connaissance du bien et du mal à la Sagesse et la Réalité divines que signifie l'« Arbre de Vie ». Selon la Kabbale (cf. *Zohar* I, 54 a - 55 a), Caïn incarne le mal, Abel le bien, et Seth la Vie divine même. Seth est parfait ; c'est pourquoi l'Ecriture dit de lui seul, parmi les trois frères, qu'il est — pareil à Adam par rapport à Dieu — fait « selon la ressemblance et à l'image » de son père. Pourtant, il y a la même différence fondamentale entre la création d'Adam et celle de Seth qu'entre la première et celle de Caïn, telle que nous venons de la montrer. Mais ceci est vrai à cette nuance essentielle près que ce dernier n'a pas su se libérer de l'obscurcissement spirituel dû à la chute de ses parents, alors que Seth les a accompagnés dans leur retour et leur nouvel accès intérieur à l'état primordial. Quant à la différence « créaturielle » entre Adam et Seth, l'Ecriture l'indique en précisant que le premier fut créé « à l'image et selon la ressemblance » de Dieu (cf. *Gen.*

I, 26), alors que Seth, inversement, fut engendré « selon la ressemblance et à l'image » de son père. Cela signifie, d'après l'exégèse kabbalistique des termes « image » (*tselem*) et « ressemblance » (*demuth*), qu'Adam était en premier lieu créé « à l'image de Dieu », c'est-à-dire né directement de Sa Lumière, et en second lieu, fait « selon Sa ressemblance » qui implique un « voile » entre le Créateur et la créature : c'est dire que la lumière adamique fut, comme celle du Dieu créateur, enveloppée de la substance cosmique, en soi ténébreuse, mais au paradis transparente, réceptive à la lumière et se cristallisant dans la « terre » éthérée et incorruptible de l'Eden. Seth, au contraire, est né en premier lieu — comme Caïn et Abel — des ténèbres de la « chair », de la matière déchue et corruptible, de l'obscurité dominant la terre maudite, qui ne ressemble que très faiblement à son archétype édénique. Cependant, à l'intérieur de son corps périssable, Seth a réalisé pleinement cet archétype incorruptible, son corps éthéré et paradisiaque qui possède la « ressemblance » avec la Réceptivité propre de Dieu, Sa Substance incréée et créatrice, ou la divine « Mère ». Enfin, dans ce corps intérieur et déiforme, son âme est devenue totalement l'« image de son père », non seulement de son père humain mais, par son union intégrale à la Lumière divine, la parfaite « image » aussi du « Père » suprême. Seth a passé des ténèbres du mal — ou de Caïn — à la clarté du bien — ou d'Abel —, et il a fini par s'élever du bien relatif jusqu'au Bien absolu : il a résorbé la connaissance du bien et du mal dans la Sagesse purement unitive de l'« Arbre de Vie » en accédant par là-même à l'état édénique intérieur.

« Et Seth aussi eut un fils qu'il appela du nom Enosh. Ce fut alors que l'on commença à invoquer le nom de *YHVH*. » (*ibid.* IV, 26) L'invocation de ce Nom de Grâce infinie fut donnée miséricordieusement par Dieu à l'homme, comme moyen de retrouver la perfection, non sous l'aspect passif de son état premier et vulnérable, mais en tant que perfection active et inviolable. Dieu étant réellement présent, à l'état révélateur et salvateur, dans son saint Nom, celui-ci représente, dans l'existence post-édénique de

l'homme, l'« Arbre de Vie » ; l'invoquer, c'est manger de cet Arbre, assimiler la *Présence réelle*, s'unir à Elle, et vivre éternellement dans l'Invoqué : c'est être l'Invoqué même, au plus haut degré de l'invocation, tout en subissant extérieurement les conditions de ce monde déchu, mais en jouissant pleinement de l'Unité suprême, après la mort du corps périssable. La tradition ésotérique (cf. *Zohar* I, 56 a) parle de la profanation de ce Nom divin et des conséquences néfastes en résultant ; finalement, il y a plus de deux mille ans, son invocation fut interdite à Israël — exception faite des initiés constituant la « chaîne de la Tradition ésotérique » ininterrompue (*shalsheleth ha-qabbalah*) — et remplacée par celle d'autres Noms divins d'une moindre universalité et efficacité immédiate. Toutefois, à ceux qui invoquent ces Noms avec une intention pure et selon les règles traditionnelles prescrites, s'applique toujours cette parole du Psalmiste (CXLV, 18) : « *YHVH* est près de tous ceux qui L'invoquent, de tous ceux qui L'invoquent en vérité. » Au demeurant, la Révélation de Dieu à Israël — la Torah — n'étant autre que Son Nom formulé sous de multiples aspects, toute Sa Volonté et Ses Mystères y sont enfermés, et l'homme qui obéit à cette Volonté et assimile spirituellement ces Mystères sanctifie et réalise le Nom divin : il finit par accéder, soit dans cette vie, soit après la mort, à l'« Arbre de Vie », à sa propre Perfection déiforme et essentiellement divine. Dans ce cas, « Dieu détache l'homme (spirituellement) des quatre éléments (sensibles en les réintégrant dans leur quintessence éthérée au sein de son cœur) et le place (ainsi) dans le Jardin de l'Eden (qui signifie, soit l'état primordial intérieur, lorsqu'il s'agit d'une réalisation en cette vie, — Dieu rend alors au corps intérieur et éthéré de l'homme sa perfection première et unit l'âme, véhiculée par ce corps, à Lui-même, — soit l'état paradisiaque terrestre après la résurrection des morts, ou encore l'état posthume d'ordre individuel-céleste, et, au plus haut degré, l'état universel et divin) ; c'est ainsi que Dieu agit avec les hommes formés (à l'état post-édénique) des quatre éléments (composant leur corps déchu et voué à la décomposition) : quand ces hommes font pénitence (en revenant de leurs péchés

et de tout leur état de chute vers Celui qui a été abandonné par Adam et Eve au paradis, — lorsque ces hommes font Sa Volonté) et se consacrent à l'étude (et la réalisation spirituelle) de la *Torah;* Dieu les détache des éléments (sensibles) dont ils furent formés (sur cette « terre maudite », en même temps qu'Il les détache des causes de ces éléments cachées dans l'âme, pour les réintégrer dans leur Quintessence tant matérielle que spirituelle). » (*Zohar* I, 27 a)

⁂

Ce que nous venons d'exposer est valable, *mutatis mutandis,* pour les fidèles de toutes les religions ou traditions authentiques. En détachant l'homme des quatre éléments ,corporels et de leurs causes subtiles que sont les éléments psychiques, Dieu replie toute la différenciation individuelle de l'être humain dans le centre unique de celui-ci : dans l'unité de son corps éthéré, de son âme spiritualisée et de son esprit déifié, unité qui s'intègre dans celle de l'Un. Si Dieu est la Cause première de ce détachement et de cette union, l'homme en est la cause seconde : il coopère activement au repliement de toutes ses possibilités individuelles dans leur centre commun et divin. Il « aime Dieu de tout son cœur (ou esprit), de toute son âme et de tout son pouvoir (intérieur et extérieur) » ; il fait la Volonté divine dans tous les domaines de son existence terrestre et concentre son esprit sur Dieu, jusqu'à l'absorption de ses cinq sens corporels et le recueillement de sa pensée et de toute son âme différenciée dans leur essence unique et divine. Il déclenche par là-même la résorption de ses éléments corporels et psychiques dans la Présence réelle, et cette « union d'en bas provoque l'Union d'en haut », celle de l'être immanent avec le Transcendant. En d'autres termes, les quatre éléments corporels sont réintégrés dans l'« Ether » (*Avir*) pendant que les quatre éléments psychiques — l'« âme corporelle », l'« âme mentale », l'« âme spirituelle » et l'« âme (éternellement) vivante » — se résorbent dans leur essence divine, l'« Ame unique » (*Yehidah*) et

identique à l'« Un sans second ». C'est ainsi que la nature humaine rentre dans la nature divine, que la vibration déifuge est transmuée en vibration déifiante, que le clair-obscur de l'« arbre du bien et du mal » est éclipsé par la clarté pure de l'« Arbre de Vie » ou de la Grande Illumination, — que l'homme se relève de sa chute et retrouve son unité avec Dieu.

Désormais, « un fleuve (spirituel et éthéré) sort de l'Eden (de l'Essence pure et suprême de l'homme) pour arroser le jardin (de son âme, unie par son esprit à Dieu, et de son corps intérieur qui en est l'habitacle), et de là, il se divise en quatre bras » (*Gen.* II, 10), c'est-à-dire qu'à partir de l'Unité intérieure et divine de l'homme, la redescente de son être sur la « terre maudite » implique la manifestation différenciée de son « Ame unique » sous l'aspect d'une âme quadruple, et celle de sa substance éthérée sous la forme des quatre éléments sensibles constituant son corps mortel. Car, tant que l'homme né à l'état de chute, est appelé à vivre ici-bas, il doit assumer extrinsèquement les conditions de cet état, quand bien même il aurait retrouvé intérieurement le paradis perdu en vivant uni à Dieu. Ce n'est qu'au moment où son âme est définitivement libérée de son corps déchu qu'elle redevient pur esprit divin, à jamais délivré de toutes les conséquences du péché originel. Et c'est le même ange tentateur qui a amené l'homme au péché et, par celui-ci, à la perte de l'immortalité — son corps incorruptible se réduisant à une virtualité enveloppée d'un corps nouveau et périssable —, c'est ce même ange trompeur qui est maintenant envoyé par Dieu comme ange exterminateur pour libérer l'homme de son corps douloureux. C'est grâce à l'intervention de l'ange de la mort que l'esprit de l'homme peut resplendir de nouveau d'une façon plénière dans son habit immaculé et incorruptible. « Quand arrive l'heure de quitter ce monde, dit la Kabbale (*Zohar* II, 150 a), l'esprit (ou l'âme de l'homme) s'en va seulement après que l'ange destructeur l'a dépouillé du corps d'ici-bas. Ensuite, l'esprit reprend le corps paradisiaque dont il était revêtu avant sa venue en ce monde (venue qui implique entre autres sa descente à travers le degré cosmique cor-

respondant au paradis terrestre, ainsi que son enveloppement par la substance éthérée de celui-ci, à l'instar de ce qui a lieu pour la substance des autres degrés existentiels qu'il traverse). L'esprit n'éprouve de véritable joie que revêtu du corps paradisiaque ; en lui, il se repose et se meut, et contemple sans cesse les Mystères suprêmes qu'il ne saurait pénétrer et assimiler, étant enveloppé du corps terrestre (déchu, car dans sa contemplation ici-bas également, l'esprit n'atteint son but qu'au moment où ce corps s'absorbe dans sa quintessence éthérée, cachée dans le cœur et susceptible de reconstituer le corps paradisiaque, lui-même apte à se transmuer en corps universel de l'homme et à se réintégrer, en tant que tel, dans son Archétype métacosmique ; la Bible fait allusion à la transfiguration du corps humain, par certains de ses récits, entre autres ceux des ascensions au ciel de quelques-unes de ses figures illustres). Qui peut décrire la joie qu'éprouve l'âme lorsqu'elle se voit à nouveau revêtue de son corps paradisiaque ? Et qui a procuré à l'âme cette joie de se revêtir à nouveau du corps de paradis ? N'est-ce pas l'ange exterminateur (ou, dans la contemplation spirituelle ici-bas, la mort au monde et au « moi ») qui l'a dépouillée préalablement du corps terrestre ? Voilà pourquoi cet ange est appelé « Très Bon » (ange qui est compris, selon la Kabbale, dans le mystère le plus profond de « tout ce que Dieu a fait » et qu'Il a qualifié Lui-même de « très bon », dans *Gen.* I, 31). Le Saint, béni soit-Il, a accordé aux hommes la faveur de ne pas être dépouillés de leur corps d'ici-bas, sans que d'autres corps plus glorieux et plus nobles ne les attendent, — excepté toutefois les pécheurs qui meurent sans pénitence ; les âmes impénitentes s'en vont nues, comme elles étaient venues (en ce bas monde en traversant les paradis célestes et terrestre, leurs enveloppes paradisiaques respectives se réduisant à de pures virtualités au sein de leur corps terrestre déchu ; or, si elles quittent ce monde en état d'impénitence, elles sont dénudées, dépouillées du corps terrestre, sans recouvrer leur corps paradisiaque, soit terrestre, soit céleste : elles jouissent néanmoins, ne fût-ce qu'un « instant », de ce corps glorieux, afin de voir la Vérité, de voir ce qu'elles

auraient pu et dû réaliser sur terre et retrouver pleinement après leur mort ici-bas ; ayant ainsi subi leur jugement par la Vérité, les âmes coupables sont condamnées à leur « nudité » en étant réduites à leur élément igné de nature subtile — le « feu d'en haut » —, dans lequel elles brûlent et qui est dès lors leur enfer ou leur purgatoire). Quand l'âme (pécheresse, dépouillée de son corps terrestre et de son corps paradisiaque) ne trouve pas d'enveloppe, elle a honte devant les autres et trouve son châtiment dans l'enfer d'en bas chauffé du feu d'en haut (c'est-à-dire, nous venons de le voir, chauffé de la substance « ignée » de l'âme même, qui est d'origine céleste, mais devient infernale lorsqu'elle se trouve réduite à elle seule, comme séparée des trois autres éléments subtils — la « terre » l'« eau » et l'« air » célestes — qui se sont retirés dans leur quintessence commune, l'« Ether d'en haut » ; normalement, les quatre éléments subtils ou célestes — comme ceux du paradis terrestre — se trouvent « noués l'un à l'autre », dans une parfaite harmonie, au sein de leur quintessence qui reflète le « Nom complet » résumant les « quatre lettres » *YHVH,* et qui constitue le corps de gloire). Certaines de ces âmes (coupables) cependant sont sauvées au bout d'une certaine durée (supratemporelle) ; ce sont celles des pécheurs qui avaient pris la détermination de faire pénitence, sans pouvoir y parvenir. Leur âme est châtiée pendant une certaine durée et sauvée ensuite. Voyez combien est grande la miséricorde du Saint, béni soit-Il, envers Ses créatures... (il suffit, comme le développe la suite du texte, d'avoir eu l'intention de se repentir pour que Dieu ne rejette pas complètement l'âme). »

⁂

Quel que soit le destin posthume de l'âme humaine, elle traverse, après avoir quitté son corps de chair, — comme avant sa venue en ce monde, — le degré cosmique correspondant au paradis terrestre. Elle passe par ce degré en y étant revêtue de son corps édénique et en y demeurant pendant une durée supra-

temporelle plus ou moins étendue, et ne fût-ce qu'un « instant », comme celui du jugement lors de la résurrection des morts. Si l'âme ne subit pas alors le sort des coupables, qui est celui d'être « chassé du paradis » et, partant, d'être dépouillé du corps glorieux, elle garde ce corps pour séjourner dans l'Eden terrestre jusqu'au moment où elle est appelée à monter au paradis céleste. « Une tradition nous apprend, dit le *Zohar* (I, 219 a), que quatre « Piliers » (nom d'une catégorie d'anges) se présentent (dans ce cas) à l'âme en tenant entre leurs mains une enveloppe (éthérée) semblable à un corps ; elle s'en revêt avec allégresse et demeure dans la sphère qui lui a été réservée au Jardin de l'Eden ici-bas, et ce pour la durée qui lui a été assignée », jusqu'au moment où elle est appelée à monter de plus en plus haut, à travers le paradis céleste, ainsi qu'il ressort de la suite de ce texte kabbalistique. Alors, le corps édénique ou éthéré de l'âme se transmue en vêtement céleste ou subtil, qui la véhicule dans son ascension à travers les paradis d'en haut ; et cette ascension peut, suivant le degré de spiritualisation de l'âme, aboutir à sa sortie hors du cosmos, à la transformation de son corps céleste en *materia prima* et à la réintégration de son essence spirituelle dans l'Essence divine. C'est le processus inverse de la descente de l'âme en ce monde, au sujet de laquelle le *Zohar* (I, 284 b) dit : « Avant de descendre (de Dieu) dans ce monde, les âmes entrent dans le Jardin (du paradis céleste, puis dans celui du paradis terrestre) ; et en sortant du Jardin (de l'Eden terrestre), elles reçoivent sept bénédictions et sont exhortées à servir (en ce bas monde) de pères aux corps (c'est-à-dire de guider ceux-ci et de les maintenir dans le droit chemin) ; en effet, lorsque l'image (ou la forme) céleste (de l'âme humaine, qui est « déiforme »,) est sur le point de descendre en ce monde, le Saint, béni soit-Il, la conjure d'observer les commandements de la Loi et de faire Sa Volonté... »

Or, pour en revenir à l'état primordial de l'homme, celui du paradis terrestre, il correspond, nous venons de le voir, à un degré existentiel qui s'interpose, dans l'itinéraire tant préterrestre que posthume de l'âme

humaine, comme une « station » ou un intermonde entre le ciel et notre terre, intermonde qu'elle doit traverser inévitablement. Nous avons vu également que l'être humain s'enveloppe de la substance respective des mondes qu'il parcourt, entre autres donc de la substance édénique et éthérée, qui est l'intermédiaire entre la substance céleste, subtile et « fluide » de l'âme et la matière grossière, opaque ou « solide » du corps terrestre. Cet intermédiaire est le principe substantiel même du corps charnel, sa quintessence incorruptible comportant, à l'état parfaitement homogène, les essences des quatre éléments sensoriels qui le composent et dans lesquels il se décompose au moment de la mort. Si le corps terrestre est corruptible, son prototype paradisiaque et intérieur est donc impérissable, et il ne suffit pas, à strictement parler, pour définir la constitution de l'être humain, de distinguer simplement entre « corps », « âme » et « esprit », — du moins en est-il ainsi pour l'homme actuel se situant dans l'état de chute — ; il convient de discerner plus précisément entre le « corps grossier » ou déchu et le « corps éthéré », prototypique et paradisiaque, qui est nécessairement inhérent au premier, non seulement en tant que sa quintessence inaltérable, dans laquelle ses éléments finissent par se résorber pour retrouver leur perfection primordiale, mais aussi en tant que médiateur permanent entre lui — ce corps à la matière opaque et obscure — et l'âme, dont la substance est subtile et céleste et dont la nature est essentiellement spirituelle. Mais il y a une différence fondamentale entre l'existence embryonnaire-passive et l'état actualisé du corps intérieur, qui reprend « forme » et force efficiente dans la mesure de sa réalisation spirituelle par l'homme. Ce corps « cristallin », à la fois « coagulé » et « translucide », préfigure par sa déiformité et sa stabilité le corps charnel auquel il transmet la lumière d'en haut mais qui, face à la pureté et la perfection de son prototype, n'en demeure que l'ombre. Parfois, cependant, cette transmission de la lumière spirituelle est tellement forte chez certains hommes de Dieu que leur corps charnel en est transfiguré. Leur corps intérieur se trouve alors comme extériorisé, et sa perfection trans-

paraît à travers leur enveloppe mortelle au point que la lumière spirituelle s'en irradie et devient visible à autrui, ainsi que la Bible le relate pour Moïse descendant de la montagne de Sinaï, doté des Tables de la Loi : « ... la peau de son visage était devenue rayonnante pendant qu'il parlait avec *YHVH*. Aaron et tous les enfants d'Israël virent Moïse, et voici, la peau de son visage rayonnait ; et ils craignirent de s'approcher de lui (...) Lorsque Moïse eut achevé de leur parler, il mit un voile sur son visage. » (*Ex.* XXXIV, 29, 33) De même, Jésus ayant conduit les apôtres Pierre, Jacques et Jean sur le mont Thabor, « fut transfiguré devant eux ; son visage resplendit comme le soleil, et ses vêtements devinrent blancs comme la lumière. » (*Matth.* XVII, 1, 2)

***

L'existence du corps éthéré est attestée aussi par d'autres traditions d'Orient et d'Occident, en même temps que la réalité de l'intermonde paradisiaque correspondant à ce corps primordial et parfait. On se trouve là en présence d'une donnée traditionnelle unanime qui, à l'instar de son contenu, est de nature primordiale : elle traite de l'homme terrestre en tant qu'il précède sa chute et, partant, tout particularisme racial, ethnique ou religieux, — en tant qu'il est simplement l'homme véritable et parfait, l'homme originel et spirituel, l'homme paradisiaque qui est aussi l'« homme nouveau », c'est-à-dire l'homme qui, après sa chute, s'est renouvelé spirituellement, jusqu'à être « nouveau né » de Dieu. L'homme qui « naît de Dieu » a « vu Dieu » : il a reçu « en haut » Sa Révélation propre et universelle qui, ensuite, est véhiculé en ce bas monde par le « corps spirituel », éthéré et impérissable, par ce « char ailé de l'âme » qui permet à celle-ci de s'élever toujours à nouveau vers le ciel et, abandonnant au terme de son existence terrestre tout ce qui est créé, de se résorber dans son Essence suprême et divine.

La restauration intérieure de l'état primordial, qui précède cette réalisation de l'Unité suprême, s'opère donc, en principe, à partir de l'état de chute, sinon

après la mort du corps déchu. Il s'agit pour l'homme de s'unir au fond de lui-même, comme à travers son prochain et toutes choses, à l'Immanence ou Présence de Dieu, afin de retrouver par Elle son Identité éternelle avec la Transcendance. Au point de vue eschatologique, la restauration de l'état paradisiaque et l'Union suprême, nous venons de le dire, sont corrélatives de la mort terrestre de l'homme ou de la fin de ce monde et de la résurrection des corps, celle-ci étant suivie, pour les « élus », de l'entrée dans le nouveau paradis terrestre ou, en terme judéo-chrétien, dans la « nouvelle Jérusalem ». Or, qu'il s'agisse de la réalisation actuelle et purement intérieure de l'état primordial et spirituel ou de son recouvrement posthume, — qui sera donc général lors de la résurrection des morts et définitif pour les « élus », — le corps futur et glorieux sera le même corps éthéré qui sa cache déjà en nous, mais qui sera passé de l'état virtuel à sa pleine actualisation. Sa substance incorruptible aura résorbé complètement les quatre éléments grossiers dont est composée notre enveloppe périssable, et c'est ainsi que se vérifiera la parole de l'apôtre Paul : « Semé dans la corruption, le corps ressuscite incorruptible. » (I *Cor.* XV, 42)

En effet, la tradition chrétienne prolonge la doctrine juive du corps éthéré, identique au « corps de résurrection » — entendu, soit au sens de sa réalisation immédiate, soit au sens eschatologique —. Elle partage cette doctrine, nous l'avons dit, avec d'autres traditions où le corps éthéré est par ailleurs considéré comme le « corps d'apparition » des esprits, à l'instar de celui des anges du monothéisme sémitique ; de même, elles le considèrent comme le « corps lumineux » d'hommes vivants et dont la splendeur s'extériorise parfois — comme il en fut pour Moïse et Jésus — au point de devenir visible. C'est dans ce corps que Hénoch, Elie et Jésus sont montés vivants au ciel, et qui a la même forme que le corps de chair, mais diffère de celui-ci par sa perfection primordiale et sa substance incorruptible ; dans le christianisme, des docteurs de l'Eglise, tels qu'Origène, Tertullien, Lactantius et Augustin, font allusion à ce corps intérieur.

De même, dans l'ésotérisme musulman, la doctrine de ce corps est bien connue, et cela sous une forme qui corrobore largement les enseignements de la Kabbale que nous venons d'exposer. Elle rejoint aussi la doctrine néo-platonicienne des véhicules supra-terrestres de l'âme — parmi lesquels donc le « corps éthéré » —, doctrine occidentale qui semble remonter, à travers Platon et Pythagore, aux enseignements initiatiques de la tradition d'Egypte. Et ajoutons qu'on se trouve ici en présence d'un aspect doctrinal enseigné en premier lieu par des êtres d'élite qui, partout en ce monde, l'ont réalisé « dans leur chair » même et qui, à travers siècles et millénaires, sont les témoins vivants du retour de l'homme à Dieu. Cependant, nous n'oublions pas pour autant que ce retour n'est pas défini par le seul aspect de la restauration du corps primordial ; cette dernière même est conditionnée par la purification, la régénération spirituelle et l'existence déiforme de l'âme. En définitive, il s'agit de la réintégration de toutes les possibilités individuelles de l'être humain dans son esprit universel qui, par répercussion ascendante, s'absorbe dans son Essence transcendante et absolue. Rappelons que la perte de l'état primordial et la réduction du corps glorieux à une pure virtualité enveloppée du corps déchu, — c'est-à-dire composé des éléments sensibles, « tombés » hors de leur quintessence incorruptible et produisant sa matière périssable, — sont dues à la chute des éléments psychiques hors de leur propre Quintessence divine, lors du péché originel. Aussi, pour reprendre la terminologie kabbalistique, l'état parfait de l'homme individuel terrestre ou de l'« homme primordial » (*Adam ha-rishon*), qui se situe entre l'état de chute et les états supra-individuels ou universels de l'Homme angélique, céleste et cosmique (*Metatron*), et de l'« Homme principiel » (*Adam qadmon*) ou « Homme transcendant » (*Adam ilaah*), ne saurait-il être restauré si l'être humain ne redonne pas aux éléments de son âme leur place originelle, leur ordre initial, leur unité dans l'Un. Cette remise en ordre et cette unification des éléments psychiques représentent donc, non seulement la *conditio sine qua non* de la restauration de l'état primordial — y compris celle du corps

intérieur et glorieux —, mais aussi la préparation indispensable au dépassement de l'âme individuelle, à la réalisation de l'Homme universel et divin.

***

Lorsque les quatre éléments de l'âme — dont trois sont de nature individuelle et le quatrième d'ordre universel — se résorbent, au cours de la réalisation spirituelle, dans leur Quintessence transcendante, — l'« Ame unique », identique au seul Réel, — cette résorption provoque, sur le plan corporel, la réintégration des quatre éléments grossiers dans leur quintessence éthérée qui, en soi, n'est autre que la *materia prima* s'identifiant à la Réceptivité propre de Dieu. Ce retour de l'individualité psycho-physique humaine à Dieu représente, par définition, le mouvement contraire à sa subversion ou chute originelle la détachant de son Essence universelle au double aspect transcendant et immanent — l'« Ame unique » (*Yehidah*) ou suprême et l'« Ame (éternellement) vivante » (*Hayah*) et universelle —. Or l'Essence de l'homme n'est aucunement affectée par sa chute qui, cependant, aurait été impossible sans l'abus commis par lui envers la réalité « arrachée » au Divin. En effet, l'« Ame (éternellement) vivante » transmet, de l'« Ame unique », la Vie et la Lumière divines à l'« âme spirituelle » (*neshamah*) qui est, symboliquement parlant, la « fine pointe supérieure » de l'individualité psycho-physique de l'homme — elle est le « souffle divin » en lui et préfigure l'élément « air », alors que *Yehidah* est l'Archétype de l'« Ether », et *Hayah* celui du « feu » qui, dans la cosmologie juive, transcende l'élément « air » —. Or, l'homme primordial a péché en usurpant la Vie et la Lumière universelles — émanant de sa propre Essence divine, l'Arbre de Vie « planté » en lui-même, — à des fins individuelles et terrestres. Son égocentrisme a réduit en lui la Vie universelle à une existence mortelle, et sa Connaissance du seul Vrai et Réel à celle du bien et du mal. Sa soif de vivre le bien terrestre et relatif — coupé de sa Racine absolue et impliquant par là-

même le mal — a transmué la lumière pure de la Connaissance unitive en « feu » infernal embrasant le « souffle spirituel » (*neshamah*) de son âme et troublant les « eaux » pures ou vibrations célestes et subtiles — les pensées — de son mental, jusqu'à les plonger dans les ténèbres. Cette obscurité de l'« âme mentale » (*ruah*) a rempli l'« âme corporelle » (*nephesh*) qui, auparavant, était la « terre céleste » dans l'homme, « terre » pure, translucide et lumineuse comme le corps éthéré l'enveloppant. C'est au terme de cette chute des éléments psychiques que l'obscurité subtile, le « feu noir » de l'« Adversaire » (*Satan*), a enrobé les éléments éthérés du corps glorieux et en a concrétisé et dégagé les « déchets », à savoir les quatre éléments grossiers constituant la matière composée — et se décomposant — du corps déchu.

La chute de l'homme étant celle de son âme — entraînant avec elle son corps —, son retour à Dieu commencera donc par le « retournement » de l'état déchu de ses éléments psychiques. L'« âme corporelle », tournée vers en bas, vers le terrestre, le charnel, sera purifiée et tournée vers en haut, vers l'« âme mentale » elle-même purifiée : les « eaux » des pensées seront clarifiées, au point que la raison sera comme un miroir immaculé reflétant, sans obscurcissement, la lumière que lui transmet son essence spirituelle. Le souffle de l'« âme spirituelle » ne sera plus embrasé par le « feu » de la passion aveuglante, mais ramené à son état initial d'« air pur » ou d'inspiration divine. Par cette inspiration, l'« âme spirituelle » rendra l'« âme mentale » conforme à la Vérité et à la Volonté divines, conformité qui dominera dès lors l'« âme corporelle » et, à travers elle, le corps déchu, si bien que l'homme entier redeviendra un véritable « serviteur » de son Seigneur. Le corps extérieur manifestera autant que possible les qualités propres au corps intérieur et glorieux, qui aura repris forme et force par la déiformité restaurée de l'« âme corporelle » et de la « chair » même qu'il pénétrera de sa propre substance pure et incorruptible. Le corps déchu sera ainsi purifié et régénéré de l'intérieur, au point de devenir lui-même sensible à la lumière spirituelle, conformément à la réceptivité de son pro-

totype intérieur et de l'« âme corporelle » retournée à l'état de « terre céleste ».

Grâce à l'activité contemplative de l'« âme mentale », centrée par sa fine pointe supérieure — l'« âme spirituelle » — sur son Essence universelle et divine, le corps intérieur pourra alors, au sein du corps extérieur devenu le point de départ de son ascension, s'élever de la terre déchue vers la terre céleste. La forme individuelle de ce corps « ascensionné » et changé en corps céleste, se transmuera, grâce à la même contemplation, en corps universel, lorsque l'âme individuelle, attirée par son Objet cognitif transcendant, sortira de sa pointe supérieure et spirituelle, pour être transformée en l'« Ame (éternellement) vivante » et universelle.

Le feu de l'âme, au lieu de consumer l'être humain au-delà de son existence terrestre jusqu'en enfer, aura donné sa force transformatrice à l'affirmation ou amour de Dieu et de son Royaume universel ; et cet amour finira par se changer en pure Lumière ou Connaissance divine, qui élèvera l'être au-delà même de son Corps et de son Ame universels, jusqu'à l'état transcendant de l'« Ame unique » : l'Absolu.

Leo SCHAYA

LES LIVRES

JEAN BORELLA, *La Charité profanée*, éditions du Cèdre, 1979.

De nombreux écrivains traditionnalistes ont déjà dénoncé l'« horizontalisme » des « progressistes chrétiens » et la confusion de la charité chrétienne avec l'humanitarisme. Pourtant la crise du catholicisme n'avait pas encore été l'objet d'une analyse méthodique et approfondie telle qu'on peut la trouver dans le livre de Jean Borella. Loin de se contenter de dénoncer « l'illusion d'amour qui aveugle les chrétiens modernes » et sa cause prochaine, la corruption de la charité, l'auteur y entreprend une restauration des piliers essentiels de l'édifice doctrinal du catholicisme, qui permettra au lecteur d'en retrouver la beauté et la permanente fécondité spirituelle.

L'auteur suit « la méthode de la philosophie traditionnelle » (p. 31) : les fondements métaphysiques qui permettent de « fonder la charité dans sa vérité et dans sa réalité » ne sont exposés qu'en réponse aux questions que l'art du philosophe permet de poser et surtout de développer pour réveiller l'attente qui est en tout homme de cette vérité. En allant ainsi de l'inférieur au supérieur ou, si l'on préfère, de l'écorce au noyau, un questionnement rigoureux prépare la compréhension, et garantit l'authenticité de l'assentiment. La Tradition n'est pas ici récitée superficiellement, elle est en permanence « retrouvée » et *même* pourrait-on dire « vérifiée » par l'expérience intellectuelle à laquelle le lecteur est invité sur le chemin d'une enquête toujours dense, parfois abrupte. Ce livre est ainsi un livre de formation destinée à ceux qui apprécient la « patience du savoir », patience à laquelle le lecteur moderne n'est sans doute guère habitué, tant un « livre » n'est aujourd'hui le plus souvent qu'un objet de réconfort ou d'irritation, selon que l'on reconnaît ou non sa pensée dans celle de l'auteur.

A l'instar de la dialectique de Platon, l'auteur va toujours d'une vérité à la vérité qu'elle suppose ; c'est ainsi que la confusion du psychique et du spirituel (première partie) n'est pleinement comprise que grâce à l'anthropologie sociale et individuelle qui montre à quelles conditions la nature de la société et la nature humaine peuvent être les supports de la charité (deuxième partie). La constitution de l'homme est dans cette seconde partie

un véritable traité où la tripartition anthropologique est étayée des sources néo-testamentaires, grecques, juives et chrétiennes. Des notions comme celle de raison, d'intellect, d'esprit, de volonté, de personne, de « moi » et de « je » sont définies avec soin, situées les unes relativement aux autres, analysées dans leur genèse. Le lecteur dispose là d'une topique et d'une dynamique de l'individualité humaine.

Les trois parties suivantes décrivent « la structure métaphysique de la charité dans ses trois ordres, humain, divin et cosmique ». La troisième partie dégage ainsi des deux commandements (l'amour du prochain et l'amour de Dieu) la notion-clef de proximité. La quatrième partie expose le dogme trinitaire dont la formulation théologique précise est très mal connue, la notion « paradoxale » de « relation subsistante » et deux approches du Saint-Esprit. Dans la seconde (p. 315 et suivantes), le Saint-Esprit est considéré comme la « traduction hypostatique de l'unité d'Essence » et la nature extatique de l'Essence divine qui fonde le dogme trinitaire (« Dieu est Amour », S. Jean) dévoile la nature de l'Identité suprême qui, parce qu'elle est justement l'Identité suprême, n'est pas antithétique de l'altérité : « cette Extase éternelle est aussi éternelle Enstase » (p. 324) et « le Fils, c'est l'Altérité dans l'Identité, l'Esprit c'est l'Identité dans l'Altérité ». Ces chapitres sur la Trinité touchent au sommet de la métaphysique et montrent comment le dogme trinitaire a les vertus simultanées d'un non-monisme et d'un non-dualisme et par là constituent le plus haut enseignement sur l'Absolu en climat chrétien. La cinquième partie liant charité et création montre comment l'Amour divin est le tissu même de l'existence universelle. La sixième partie enfin achève cette longue enquête par une étude de la charité comme « voie spirituelle par excellence » dont le terme est « la déification de l'homme en Jésus-Christ ».

L'utilité de ce livre réside avant tout dans sa richesse doctrinale plus encore que dans le diagnostic qu'il porte sur les « chrétiens modernistes » qui peut être assurément discuté. L'unité du livre est si forte que sous différents termes : proximité, relation subsistante, charité, Saint-Esprit, c'est partout l'idée de lien qui est présente. La charité est en effet, nous rappelle l'auteur, *vinculum perfectionis,* lien de perfection qui est au cœur de l'Absolu, du « sans terme », la relativité suprême, celle par laquelle la position de tout terme est possible ou si l'on veut, Toute-Possibilité.

C'est pourquoi ce livre rétablit le christianisme dans son essence : religion de l'Amour, liant par l'Amour l'homme à Dieu, c'est-à-dire liant l'homme à Dieu par le lien qui lie Dieu à Lui-même. L'auteur montre enfin pourquoi c'est une religion de la Grâce car c'est Dieu qui est maître du lien.

André CONRAD

TABLE DES MATIÈRES 1979

Le Directeur : A. André VILLAIN

Imprimerie Saint - Michel, 5, Rue de la Harpe - Paris (5e) 4ème trimestre 1979

ERRATA

N° 464 (Avril-Mai-Juin)

EMILE RESTANQUE. — *Temps cyclique et Temps rectiligne.*
Page 85, ligne 17, au lieu de tombant, lire montant.

N° 465 (Juillet-Août-Septembre)

Abbé GILBERT ZUFFEREY. — *Le Corps Eucharistique.*
Page 125, lignes 23-26, supprimer les phrases suivantes (2 fois imprimées) : ce sacrifice de louange en vue de la gloire de Dieu. Pour le Christ, tout est entre les mains du Père, il ne recherche pas sa propre gloire.

LEO SCHAYA. — *La Fonction Eliatique.*
Page 133, ligne 11-12, au lieu de Présense, lire Présence.

TABLE DES MATIERES (projetée) DU PROCHAIN NUMERO (467) Janvier-Février-Mars 1980